J. G. Fichtes Lehre
vom Wesen und Inhalt der Geschichte.

Inaugural-Dissertation,

welche

nebst den beigefügten Thesen

mit Genehmigung der hohen

philosophischen Fakultät der Kgl. Universität Breslau

zur

Erlangung der philosophischen Doktorwürde

Freitag, den 27. April 1906, mittags 12½ Uhr

in der Aula Leopoldina

öffentlich verteidigen wird

Max Wiener
aus Oppeln.

Opponenten:

Herr Dr. phil. **Hermann Schreiber,**
Herr Dr. phil. **Albert Kahlberg.**

Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.
1906.

Gedruckt mit Genehmigung der hohen philosophischen Fakultät
der Kgl. Universität Breslau.

Referent: Prof. **Dr. Freudenthal.**

Meinen Eltern

gewidmet

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41543112_0077

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung S. 1–5.

Seite

I. Philosophie und Geschichte als Tatsachenwissenschaft: 7—19

A. Die Stellung der Geschichte bis 1800 6
B. Die apriorische Geschichte der metaphysischen Periode . 10
C. Das Irrationale 12
α. Die „Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten“ . 13
β. Die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ . . 14
γ. Die nationale Periode 17
δ. „Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche“ 18

II. Gesellschaft und Menschheit: . . . . . 20—31

A. Die Deduktion der Gesellschaft 20
B. Die Organisation der Gesellschaft: der Staat 24
α. Sein logischer Charakter 24
β. Die Entstehung des Staates 25
γ. Die Überwindung des Zwanges 28
C. Die Menschheit als das Dasein Gottes 29

III. Das Einzelwesen . . . . . 32—43

A. Die gegen das Einzelwesen gleichgültige Hauptströmung 33
B. Die individualistische Nebenströmung 37
C. Die Erklärung des Widerspruches 41
D. Das Ergebnis 42

IV. Der formale Charakter der Fichteschen Entwicklungslehre . . . . . 44—49

A. Das zielstrebige Werden 44
B. Die Elemente der Entwicklungsreihe und der bewegende Faktor 47

Seite

V. Der Inhalt der Geschichtsentwicklung . . . . . 50—104

A. Die revolutionäre Periode 50
α. Die Wirklichkeit im Lichte des revolutionären Idealismus 51
β. Die Kultur 56
B Der Sinn der Geschichte 59
α. Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters . . . 60
1. Die Geschichtsmetaphysik 60
a. „Normalvolk" und Wilde 61
b. Die Perioden der Menschheitsgeschichte . . . 66
2. Die angewandte Philosophie der Geschichte . . 72
a. Das ursprüngliche Gemeinwesen in Mittelasien . 73
b. Der Fortschritt der Kultur in Europa 74
c Die christliche Periode der Weltgeschichte . . 76
3. Die Stellung der „Grundzüge" zum Nationalen . 82
β. Der Umschwung in der Beurteilung des nationalen Momentes 84
1. Die Nation als Mittelglied zwischen Menschheit und Einzelwesen 84
2. Die Vaterlandsliebe als religiöse Pflicht 88
3. Die Stellung der Deutschen im Weltplan . . . 88
4. Der Kampf für die deutsche Einheit 92
5. Die Nationalerziehung — das Mittel zur Genesung 93
γ. Die Geschichtsphilosophie der „Staatslehre" 94
1 Die Geschichtsmetaphysik 96
2. Die Anwendung 100
a. Das Altertum 101
b. Die christliche Welt 102

VI. Charakteristik und Beurteilung . . . . . 105—121

A. Voraussetzungen 107
B Prüfung der Methode 113
C. Würdigung des Inhalts 116

Sofern die Geschichtsphilosophie den Sinn der historischen Wirklichkeit ermitteln will, muss sie an einer Wertlehre orientiert sein. Nimmt man mit Fichte an, dass die durch das historische Leben zu realisierenden Werte moralischer Natur seien, so erscheint als die Voraussetzung der philosophischen Geschichtsbetrachtung die Ethik. Die Gestaltung dieser Wissenschaft ist darum für die Geschichtsphilosophie von der grössten Bedeutung. Nicht bloss auf die inhaltliche Ausführung der Geschichtslehre erstreckt sich bei Fichte die Wirkung der ethischen Basis; durch diese wird auch die Stellung der historischen Ansicht im gesamten Systeme der Philosophie nachhaltig beeinflusst. Und sobald die Ethik in den Mittelpunkt des ganzen Lehrgebäudes rückte, konnte das so bekundete Interesse für die praktische Philosophie auch der spekulativen Geschichtsbetrachtung nur förderlich sein.

Die Ethik aber verdankt ihren bevorzugten Platz im letzten Grunde der Beurteilung, welche die Geistesfunktion des Wollens gegenüber der des Erkennens in der „Wissenschaftslehre“ erfährt. Nachdem Kant den Primat der praktischen Vernunft proklamiert hat, ordnet Fichte das theoretische Vermögen nicht mehr bloss in Rücksicht auf seine Geltung dem praktischen unter. Indem er vielmehr die Grundtätigkeit des menschlichen Geistes im Streben entdeckt, die Intelligenz als deren blosse Modifikation begreift, wird der Dualismus zwischen Willen und Verstand an der tiefsten Wurzel beseitigt, das Erkennen völlig in den Dienst des Handelns gestellt. Die angenommene Ursprünglichkeit des Wollens bewirkt auf diese Weise, dass die

theoretische Philosophie die Herrschaft an die praktische verliert. Und so wird von Fichte die Ethik zum Gipfel der gesamten Spekulation erhoben; das Wesen der echten Wissenschaft darin gefunden, die Bestimmung des Menschen zu ergründen und die Mittel aufzuzeigen, wie sie zu erreichen ist[1]).

Daraus aber erwächst dem Denker mit Notwendigkeit die Aufgabe, zu dem tatsächlichen Verhalten des Menschen, seines vornehmsten Gegenstandes, Stellung zu nehmen; sei es selbst nur, um die Divergenz zu konstatieren, welche die faktische Richtung seines Wollens von der durch die Vernunft gebotenen trennt. Und sobald auch nur die Erkenntnis dämmert, im Wesen des Individuums den Charakter der Gesamtheit wiedergespiegelt zu finden, lenken die mehr oder minder umfassenden Gruppen von Einzelwesen und ihre Schicksale, das Leben sozialer Verbände, die Betrachtung auf sich. Auch hier bleibt es, wie gesagt, noch ganz unentschieden, wie weit die Wirklichkeit hinter dem Vernunftideale zurücksteht.

Fichtes Lehre wird treffend als ethischer Idealismus charakterisiert. Sofern damit ein entscheidender Einfluss physischer Faktoren auf die Daseinsgestaltung zurückgewiesen wird, muss das Verhältnis seiner Philosophie zur Beurteilung der Weltgeschichte[2]) lediglich aus dem von ihm angenommenen Wesen des Geistes erkannt werden. Die dem Subjekte des Handelns zuerkannte Freiheit, welche seine Lebensäusserungen zu isolieren und ihre Kontinuierlichkeit zu stören droht, vermag in Wirklichkeit nicht zu hindern, dass zwischen seinen Taten eine einheitschaffende Beziehung gestiftet wird. Denn nur vom physischen Zwange befreit, wird die ungebundene Tätigkeit des Wollenden durch „Freiheitsgesetze“ geregelt, welche die moralische Notwendigkeit des Sollens mit

---

[1]) S. besonders die Eingangsworte zu den „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“. SW. VI 294.

[2]) Darunter verstehen wir hier ganz allgemein den Entwicklungsprozess der Gattung; vgl. Barth, die Philos. der Geschichte als Soziologie, S. 4.

dem Zufallscharakter des Freiheitsprinzips verbinden. Das numerische Wesen des Subjekts bedingt keinen Unterschied: Denn wenn auch der Träger des historischen Lebens eine Gesamtheit ist, so wird gerade von einem System, einer Gemeinschaft von handelnden Individuen, die in mannigfacher Distanz von der ihnen aufgegebenen Norm stehen, die Eigentümlichkeit von „Freiheitsgesetzen" trefflich illustriert.

Eine Voraussetzung aller Geschichte ist also die zur Einheit sich zusammenschliessende Mehrheit von Individuen. Den natürlichen Ausgangspunkt für die Bildung dieses Begriffes bietet die „Wissenschaftslehre" durch die Einführung eines überindividuellen, vernünftigen Subjektes, das sich in der Vielheit der empirischen Geister manifestiert. Den Philosophen trifft freilich der Vorwurf, zwischen dem unendlichen und dem endlichen Ich nicht klar genug geschieden und so die Verwirrung verschuldet zu haben, die namentlich die W.-L. von 1794 anrichtete[1]). Später wird er nicht müde, das Ich, oder, wie er jetzt sagt, die absolute Vernunft, von dem Verdachte eines empirisch-individuellen Charakters zu reinigen[2]). Immer mehr erwuchs zumal seit den beiden Einleitungen in die W.-L. (1797) die Klärung des Verhältnisses von Allgeist zu vernünftigem Einzelwesen für Fichtes Lehre zu einem bedeutsamen Thema. Dadurch erschliesst sich aber dem Metaphysiker ein Gebiet, dessen Durchforschung eine conditio sine qua non für jede Geschichtsphilosophie bildet.

Noch näher als dieses Interesse liegt der „Wissenschaftslehre" ein Problem, mit dessen Anerkennung und gründlicher Durcharbeitung die Betrachtung des geschichtlichen Prozesses als eines bedeutungsvollen steht und fällt: das Problem der

---

[1]) Das Missgeschick gerade dieser Schrift verschuldete hauptsächlich der Mangel eines Versuches, aus dem überindividuellen und transzendentalen Ich das empirische Bewusstsein zu deduzieren; doch fehlt es auch hier nicht an Ansätzen zu einer Scheidung. Vgl. Paul Hensel: über die Beziehg. des reinen Ich bei F. zur Einheit der Apperception bei Kant. J.-D. Frbg. i. B. 1885 S. 37 ff.

[2]) Vgl. bes. SW. II 352 ff.

Entwicklung. Der Evolutionsgedanke erscheint bei Fichte neben dem idealistischen Prinzip der Alleinheit des Geistigen geradezu als der fundamentale Begriff des ganzen Systems. Die Gefahr des Pessimismus, zu welcher die Alleingeltung des voluntaristischen Prinzips gar leicht führen kann, sofern nämlich der Wille als blinder zielloser Drang betrachtet wird, wird durch die Betonung des Evolutionsgedanken beschworen. Es genügt, hierauf als auf eine Tatsache hinzuweisen[1]). Ein Vergleich mit Schopenhauer beweist das. Schopenhauers Wille, ein zweck- und regelloses Streben, vermag nur sich selbst zu ergreifen. Durch die stete Leere seines vermeinten Zieles zu ewig fruchtloser Tätigkeit verdammt, muss er notwendig auf jeden wertvollen Inhalt verzichten[2]). F.'s Streben ist ebenso endlos; aber das unbegrenzte Streben entfaltet sich in einem durch den Zweckgedanken bestimmten Entwicklungsvorgang. Erst indem so die unermüdliche Tätigkeit des Geistes in eine gewisse Richtung gezwungen ist, erhält sie einen Sinn. Auf diese Weise kann eine ursprüngliche Inhaltsfülle stets neue und — um ihres Zusammenhangs willen — wertvolle Gestaltungen produzieren.

Indes wird ja die tatsächliche Realisierung der den Evolutionsprozess regelnden Gesetze durch ihren Freiheitscharakter begrenzt und kann in Wirklichkeit völlig aufgehoben werden. Über die wahre Bedeutung der faktischen historischen Erscheinungen ist darum noch nichts ausgemacht. Denn ihnen lediglich um ihrer Wirklichkeit willen einen Wert beizulegen, das hiesse im Seienden die Idee wiederfinden, eine Forderung, die erst durch die sich um 1800 klar vollziehende pantheistische Wendung erfüllt wird.

Damit ist zugleich der tiefste Einschnitt angegeben, den die Gestaltung des Fichteschen Systems aufweist. Selten hat ja ein Philosoph seine Lehre so oft und so eingreifend verändert als gerade Fichte. Und auch die Ausführungen

[1]) Näheres s. bei Natalie Wipplinger, der Entwicklungsbegriff bei F. J.-D. Frbg. i. B. 1900.

[2]) Der Hauptgrund für den Pessimismismus bei Schop. liegt natürlich ausserhalb des Systems.

innerhalb jeder der beiden Perioden, welche die Jahrhundertwende trennt, sind keineswegs frei von Widersprüchen; kaum zwei seiner Schriften zeigen einen völlig gleichen Standpunkt. Bis zu einem gewissen Grade aber werden seine früheren geschichtsphilosophischen Ansichten geeint durch einen revolutionären Idealismus, welcher der historischen Wirklichkeit gleichgültig oder gar feindlich gesinnt ist; während später die Versöhnung von Idee und Wirklichkeit gelehrt wird.

I.

Philosophie und Geschichte als Tatsachenwissenschaft.

A. Die Stellung der Geschichte bis 1800.

Sofern die Welt-[Menschheits]geschichte sich die Erfassung des einmaligen Werdeganges des historischen Subjekts zur Aufgabe macht, muss sie sich, schon um der Fülle der zu begreifenden Phänomene nicht machtlos gegenüber zu stehen, eines sondernden und auslesenden Massstabs bedienen. Sein Ursprung kann, bei der Gleichgültigkeit der Objekte gegen alle Wertbeziehung, nur in der Vernunft des Forschers zu suchen sein. „ . . . So erscheinen mir alle Begebenheiten der Welt lehrreiche Schildereien, die der grosse Erzieher der Menschheit aufstellt, damit sie an ihnen lerne, was ihr zu wissen not tut. Nicht dass sie es aus ihnen lerne; wir werden in der ganzen Weltgeschichte nie etwas finden, was wir nicht selbst erst hineinlegten: sondern dass sie durch Beurteilung wirklicher Begebenheiten auf eine leichtere Art aus sich selbst entwickele, was in ihr selbst liegt . . .“ [1]). Die Erkenntnis der Subjektivität des Wertmassstabs wirkt in Fichte gerade bei der Abfassung seiner ersten historischen und staatswissenschaftlichen Schriften um so nachdrücklicher, als, nach seiner damaligen Überzeugung, die Wirklichkeit hinter dem Ideale gar weit zurückbleibt.

Die Einsicht in dessen Wesen muss sich bei ihm noch

---

[1]) Vorrede zu den „Beiträgen zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die fr. Revolution“ SW. VI 39.

mehr vertiefen, wenn er — was auch geschieht — die Konsequenz des von ihm gepredigten ethischen Idealismus zieht. Wer die Freiheit als das Prinzip und das Ziel alles Lebens lehrt, in der unbewussten Tätigkeit des Geistes lediglich die Vorstufe und das Mittel für den eigentlichen Zweck, die eigene Tätigkeit der Vernunft, erblickt, für den erschöpft sich das Wertvolle offenbar im Herrschaftsbereiche der Freiheitsgesetze. Darum erhält alles, was nicht selbst autonom handelnder Geist ist, eine Wertbeziehung lediglich durch seine Eignung zur Auslösung der reinen freien Vernunfttätigkeit. Daher können die historischen Erscheinungen einzig den Bedeutungsinhalt wiederspiegeln, mit dem sie das unter dem Einfluss jener Wertungsart sie betrachtende Subjekt erfüllt hat.

Der Gedanke, den Massstab der Beurteilung den Tatsachen selber zu entlehnen, wird schon deshalb mit Entschiedenheit zurückgewiesen, weil die empirischen Gesetze nach den Menschen und Zeiten wechseln, auf deren Meinungen sie fussen. Wenn also zwar rein logisch für die Beurteilung von Ereignissen irgend eine Norm genügte, auf welche sie bezogen werden können, so erfüllt vollkommen doch nur das vor aller Erfahrung geltende Sittengesetz diesen Zweck[1]).

Nunmehr, nach gewonnener Einsicht in F.s Stellung zur historischen Wirklichkeit, erlangen wir erst einen Einblick in sein Urteil über die Wissenschaft der Geschichte. Wir haben allen Grund zu der Annahme, dass die freilich erst 1804[2]) klar ausgesprochene Ansicht über das Verhältnis der verschiedenen Wissenschaften zueinander den Philosophen bereits in der ersten Periode beherrscht. Nach jener Überzeugung wird die wahre Wissenschaft mit der Philosophie einsgesetzt, diese aber als apriorische Erkenntnis charakterisiert. Sofern also die Geschichtsforschung auf die Erfahrungsquelle nicht verzichten will, ist sie aus der Reihe der Wissenschaften [im wahren Sinne des Wortes] zu streichen.

---

[1]) Vgl. „Beiträge usw.“ SW. VI 47—61.

[2]) „Grundzüge des gegenwärtig. Zeitalters“ 1. Vorl.

Lehrreich ist ein Vergleich mit der Stellung Schopenhauers zu demselben Problem. Er bestreitet der Geschichte jenen Rang, weil in ihr die Subsumption des Besonderen unter das Allgemeine unmöglich sei; Fichte, weil sie den Kreis der Tatsachen nicht überschreitet. Indem nun für jenen das Allgemeine in diesem Falle allein in der Gliederung der Geschichtsentwicklung nach Hauptperioden beruht[1]), dieser aber nachmals dazu gelangt, die Entdeckung dieser Zeitalter einer apriorischen Geschichtsmetaphysik aufzugeben, kommen ihre Ansichten über die Unwissenschaftlichkeit des empirischen Forschers einander sehr nahe. Freilich dürfen wir nicht vergessen, dass, wo F. namentlich in den ersten Schriften vom Historiker redet, er bloss an die annalistische Geschichtsschreibung denkt. Er, der in den „Beiträgen" selbst bemüht ist, über wichtige geschichtliche Fragen Licht zu verbreiten, behandelt, sobald er bewusst über das Wesen dieser Disziplin reflektiert, sie gegenwärtig noch mit kaum grösserem Verständnis als die meisten Vertreter der „Aufklärung".

Besonders ist Ein Mangel, welcher der gegebenen Wirklichkeit als einer Erfahrungsquelle anhaftet, geeignet, die Abneigung des Rationalisten gegen alle Empirie zu steigern: der notwendig fragmentarische Charakter des aus der Erfahrung gewonnenen Materials macht auch ein vollständiges, in sich geschlossenes System der Erkenntnis unmöglich. Es ist wesentlich das Bedürfnis nach Geschlossenheit und sinnvollem Zusammenhang in der Erfassung des Lebens der Gesellschaft, das den Denker später zu einer apriorischen Geschichtskonstruktion geführt hat.

Indes trägt auch der Rahmen, der diese Urteile über die Geschichte umfasst: doktrinäre staatsrechtliche Erwägungen eine gewisse Mitschuld an Fichtes völliger Gleichgültigkeit gegen die Zufälligkeiten der historischen Wirklichkeit und die „Wissenschaft", deren Thema sie sind. So erklärt es sich,

---

[1]) Vgl. über Schop.: Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, Stuttgart 1890, S. 223.

dass nach ihm die Beschäftigung mit der Geschichte am ehesten noch einen lehrhaft-praktischen Zweck hat. Nur wo die Vergangenheit die Lehrmeisterin der Zukunft sein kann, hat es darum überhaupt einen Sinn, Geschichte zu treiben. Um den gewöhnlichen Menschen kennen zu lernen, ist lediglich Selbstbeobachtung, vielleicht noch „Erfahrungsseelenkunde“ erforderlich; um aber „begünstigte Seelen unter Umständen, die ihr ganzes Vermögen entwickeln und darstellen“, „um die Menschheit in ihrem Feierkleide kennen zu lernen, bedarf es der Belehrung durch die Geschichte[1])“.

Erfüllt sie diese Bedingung, so wird sie zwar keine „Wissenschaft“, wohl aber ein nützliches Wissen. Fichte selbst lässt sich übrigens durch solche Beschränkungen nicht hindern, historische Untersuchungen selbst da anzustellen, wo ihre Ergebnisse keineswegs zur Korrektur gegenwärtiger mit dem Ideal disharmonierender Zustände dienen sollen[2]). In diesen Forschungen aber macht sich sein Glaube an die Allmacht der Vernunft insofern bemerkbar, als die Lücken der geschichtlichen Überlieferung oft in bedenklicher Weise durch „vernünftige“ Reflexionen und Schlüsse ausgefüllt werden[3]).

Lässt so Fichte schon in den „Beiträgen“ durch die Tat eine Geschichtswissenschaft gelten, so wird sie im „geschlossenen Handelsstaate“ (1800) auch formell anerkannt. Hier fordert er eine „gründliche Geschichte“ auf empirischer Grundlage und gibt ihr auf, die Frage zu lösen: „Wie und auf welche Weise ist doch alles so geworden, wie es ist, da es ja auf die verschiedensten Arten anders sein konnte?“ d. h. die Geschichte „kann und soll nichts anderes sein als eine genetische Beantwortung der Kausalfrage“[4]). Diese Definition verdient um so aufmerksamere Beachtung, als sie die Folge der subjektiven Natur des Wertes: die Abweisung

[1]) „Beiträge“ SW. VI 68.
[2]) Z. B. die Geschichte des antiken Adels; ibid. S. 191 ff.
[3]) So die Deutung der römischen Königssagen.
[4]) SW. III 449.

der Teleologie als eines konstitutiven Prinzips viel klarer ausspricht, als dies in der folgenden Periode geschieht.

B. Die apriorische Geschichte der metaphysischen Periode.

Die Modifikation, welche auch in geschichtsmethodologischer Beziehung Fichtes Gedanken von der Jahrhundertwende an erfahren, liegt in der pantheistischen Wandlung begründet, die seit der W.-L. von 1801 immer klarer hervortritt. In dem Masse, als die ethischen Werte nicht mehr lediglich als Ideale erscheinen, deren Realisierung oder Vernachlässigung einem neutralen Freiheitsvermögen vollkommen überlassen bleibt, sondern mit ihrem Begriff die Notwendigkeit ihrer Verwirklichung gesetzt wird, drängt sich die umgekehrte Forderung auf, im Sein dem Walten der Idee nachzuspüren. Fichtes Seiendes aber ist ein Werden, nämlich die stete und allmähliche Manifestation des absoluten Wertes als des Zieles einer einmaligen Entwicklung. Die Entfaltung der Idee wird zum Inhalt der Wirklichkeit; die Metaphysik also zur Lehre von dem teleologisch verlaufenden Weltprozess.

Der logisch-formale Charakter des unbedingten Wertes, wie speziell im vorliegenden Fall sein ethisches Wesen bewirken, dass er nur der apriorischen Ergründung zugänglich ist. Daraus wird gefolgert: Sofern der gesamte Entwicklungsvorgang nur als Mittel für jenen Zweck Sinn hat und bloss darum existiert, muss auch er unabhängig von der Erfahrung festgestellt werden. In der Überzeugung, dass das absolut gesetzte Ziel nur auf einem ganz bestimmten Wege erreichbar sei und dass mit dem Ziele zugleich der zu ihm führende Weg bekannt werde, beruht das Eigentümliche der neuen Lehre, die ihren klarsten Ausdruck in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ fand.

Damit entsteht die Forderung einer a priori zu ermittelnden Geschichte. Fichte zeigt klar und deutlich, dass dieser Begriff auf geschildertem Wege, nämlich als die Folge der zum Inhalt der Welt gemachten Ideenentfaltung entstanden

ist. Keineswegs bildet die Spekulation über das historische Subjekt, die Menschheit, den Ausgangspunkt für diese philosophische Geschichtsbetrachtung. Auf den sekundären Charakter des Wertträgers, auf seine relative Gleichgültigkeit gegenüber der zu durchlaufenden Wertreihe deuten vor allem die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", wenn sie aus dem absolut gesetzten Zweck, der schlechthin bestehenden Aufgabe [1]), überhaupt erst das Dasein der Menschheit ableiten, welche jene erfüllen soll [2]).

Die klare Einsicht in die Priorität des Wertes und seine schöpferische Kraft wird freilich durch die Hereinziehung religionsphilosophischer Gedanken gehemmt. Gerade die „Grundzüge" sind davon nicht frei. Aber wenn es auch scheinen könnte, als ob der Beruf und damit die Geschichte der Gattung lediglich durch ihre Identifizierung mit der Gottheit bestimmt wurde, so wird doch gerade durch diese Einssetzung unsere Ansicht bestätigt. Denn die starre, unwandelbare Gottheit, die schon von 1801 an der lebendigen Wirksamkeit des Werdens zugrunde gelegt wird, ist ihrem Inhalte nach, wie wir sehen werden [3]), nur die metaphysische Verkörperung des absoluten Wertes. Dessen Wesen verlangt aber eine stetige, nicht seit Ewigkeit schon vollendete Realisierung.

Andrerseits lehrt eine einfache Erwägung, wie notwendig die Anknüpfung der Wertentfaltung an ein ungeworden Seiendes ist, wenn der wirkliche Geschichtsverlauf als die Entwicklung eben dieses Wertes betrachtet werden soll. Und hierbei leistet die Religionsphilosophie der Geschichtsmethodologie einen Dienst: Fichte kann nämlich die Verwirklichung der Idee nur in einem Entwicklungsprozess sehen. Indem aber aus ihrem Wesen nur die Notwendigkeit der Realisierung überhaupt folgt, eine Einsicht in die Umstände ihrer Manifestierung nicht gewonnen werden kann, fehlt uns jedes

---

[1]) Nämlich dass alles Sein mit Freiheit durchdrungen werde.
[2]) SW. VII 8.
[3]) Vgl. unten.

Recht dazu, den wirklichen Kulturverlauf als die tatsächliche Ausführung jenes a priori aufgestellten Weges der Idee zu rekognoszieren. Ebenso wie umgekehrt die empirisch-historische Wirklichkeit keine Handhabe bietet, in ihr die Realisierung des absoluten Wertes zu erblicken. Die Erkenntnis, dass die von uns erlebte Welt des Geschehens mit dem werterfüllten Sein der apriorischen Geschichte zusammenfalle, kann schliesslich nur durch die Metaphysik gebracht werden, indem sie die Identität Gottes als des Wertinbegriffs mit dem Menschheitsleben als seiner Verwirklichung lehrt.

Im Besitze einer spekulativ gefundenen Geschichte, die vor allem eine ununterbrochene Übersicht über das Leben der Gattung gewährt, macht der Philosoph doch nicht den Beruf des empirischen Forschers überflüssig. Bleibt ihm doch selbst die Sphäre des Metaphysikers anheimgestellt, soweit das a priori vorauszubestimmende eben zugleich erfahrbar ist. Der Denker konstatiert aus Gründen der reinen Vernunft, dass seine „Weltgeschichte" mit dem Leben der Menschheit identisch sei, und stellt die Hauptperioden fest. Dem Historiker bleibt die Sorge, ob wirklich die deduzierten Phänomene mit den empirisch anzutreffenden sich decken. Seine weitere Aufgabe ist es, die über die Herkunft der Menschheit umlaufenden Sagen zu sammeln. Ihre Erklärung aber bleibt dem Philosophen vorbehalten, der diese Trümmer einer Urtradition deutet und in ihnen die Ergebnisse seiner spekulativen Forschung bestätigt findet[1]). — Auf diese Weise ergänzen sich die beiden Wissensgebiete. Doch werden wir bald sehen, dass diese Versöhnung eine nur scheinbare ist.

C. Das Irrationale.

Wie wir wissen, beruht die Möglichkeit der apriorischen Geschichte auf der unbedingten Geltung und der notwendigen Realisierung eines inhaltlich bestimmten Wertes. Sofern sich seine Entfaltung im irdischen Leben der Gattung vollzieht, müssen die Voraussetzungen für die Manifestierung der Idee

[1]) „Grundzüge", 9. Vorles. SW. VII 142.

gleichzeitig die Bedingungen für das Dasein des Menschengeschlechtes enthalten. So viel dürfen wir mit Fichte aus dem Wesen der Idee folgern. Wenn nun aber diese Bedingungen im einzelnen bestimmt und zum Ausgangspunkt der Geschichtsentwicklung gemacht werden, so müssen wir hierin [1]) eine Willkür erblicken, die freilich bei der Ausführung der geforderten apriorischen Geschichte sehr nahe lag. Nur tritt der Charakter des Konstruierten, des Unbegründeten bei der Auffindung der ursprünglichen Geschichtsfaktoren viel greller hervor als bei der natürlich nicht besser motivierten historischen Periodisierung, wo die Konstruktion dem erfahrbaren Kulturgange parallel verläuft.

Mit dieser Konstatierung ist das Resultat der versuchten Grenzscheidung zwischen dem rational erkennbaren und dem nur der Erfahrung zugänglichen vorweggenommen. Dass eine solche Auseinandersetzung erfolgen musste, liegt auf der Hand; man braucht ja nur die offenkundige Irrationalität der historischen Wirklichkeit, die Bedeutung des Zufalls für das Leben der einzelnen wie für das der Völker, mit der apriorischen „Durchsichtigkeit" des geschichtlichen Prozesses zu vergleichen, die der postulierte Wertcharakter der Weltgeschichte bedingt.

α. Die „Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten" [2]).

Fichte geht hier von dem dem Entwicklungsgedanken anhaftenden Merkmale des Unvollendeten aus. Dieses Moment im Begriffe der Idee äussert sich bei ihrer Manifestierung darin, dass diese für sich einen zeitlich ausgedehnten Prozess verlangt. „Das göttliche Leben wird in seiner Darstellung zu einem ins Unendliche immer höher steigenden Leben. Daher, — welche Folgerung wichtig ist, —: daher ist das Leben in der Darstellung in allen Zeitpunkten seines Daseins,

[1]) Mit Fester (Rousseau u. d. deutsche Geschichtsphilos. S. 132) gegenüber Lask (F.'s Idealismus u. die Geschichte; S. 221).

[2]) Wir stellen die einige Monate vor den „Grundzügen . ." verfasste Schrift diesen voran, weil sie die Frage von einem allgemeineren Gesichtspunkte aus behandelt. — S. bes. 2. Vorles. SW. VI 360 ff.

im Gegensatz mit dem göttlichen Leben beschränkt, d. h. zum Teil nicht lebendig, und noch nicht zum Leben hindurch gedrungen, sondern insofern tot. Diese Schranken soll es nun immerfort durch sein steigendes Leben durchbrechen, entfernen und in Leben verwandeln“ [1]). Wenn aber die Idee trotz ihrer ewigen zeitlosen Geltung in jedem Momente ihrer tatsächlichen Realisierung nur einen endlichen Bruchteil ihrer gesamten Inhaltsfülle verwirklicht, so brauchte sie darum noch nicht ihre rationale Durchsichtigkeit einzubüssen, sobald nicht der auffassende Geist selbst etwas Beschränktes und Endliches wäre. Denn als die subjektive Kehrseite des durch die Zeitlichkeit in unendlich viele, endliche Fragmente zerschlagenen Prozesses der Manifestation des absoluten Wertes [=Gottes], entsteht die individuelle Menschenvernunft. Ihr Begriffsvermögen ist darum notwendig begrenzt und infolgedessen unfähig, die Idee in den Details ihrer Verwirklichung zu begreifen. Ihre Nachwirkung reicht nur so weit in der Einzelvernunft, dass das Zeitleben „in seinen Grundzügen“, dort wo es „in ganzen gleichartigen Massen“ erscheint, durch die Spekulation des endlichen Geistes zu finden ist. Ein a priore nicht zu ergründender Rest bleibt der Erfahrung überlassen.

Hier wird also zwar aus dem Wesen des Wertes und seiner Realisierung die Tatsache erschlossen, dass die Vernunft auf die Unterstützung durch die Erfahrung angewiesen ist. Eine scharfe Grenzscheidung aber zwischen dem Gegenstande der Spekulation und dem der Empirie leisten diese „Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten“ jedoch so wenig wie

β. Die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“.

Auch hier [2]) wird aus der unbedingten Tatsache, dass geschichtliches Sein die Entwicklung der absoluten Idee ist, die Erkennbarkeit des historischen Prozesses durch die reine Vernunft gefolgert; ebenso das negative Moment im Wesen

[1]) Ibd. 362—363.

[2]) 9. Vorles. SW. VII 128 ff.

der Evolution, die ja der einzige Weg zur Verwirklichung des höchsten Zieles bleibt, dazu verwendet, die vollkommene Rationalisierung des „Wissens", wie jener Prozess genannt wird, zu verhindern. Und zwar geschieht das als Folge des ethischen Idealismus. Denn das ausschliessliche Interesse an der vernunftgemässen Ausgestaltung des Menschheitslebens und seiner Fortentwicklung zu dem absoluten Werte hin führt zur Gleichgültigkeit gegen das vom Werte noch nicht durchdrungene Substrat des Weltprozesses. Nun aber entstammt erst dieser Gleichgültigkeit gegen die Bedeutung der nicht in die Wertentwicklung eingegangenen Materie die Unfähigkeit der Vernunft, die Idee in den Details ihrer Ausführung a priori zu begreifen. „Dieser Gegenstand [nämlich die Materie des Weltprozesses] „tritt ein lediglich dadurch, dass das Wissen eben ist: also innerhalb seines[1]) schon vorausgesetzten Seins; er ist daher Gegenstand der blossen Wahrnehmung und bloss empirisch zu erkennen. Es ist der Eine in alle Ewigkeit sich gleichbleibende Gegenstand, da das Wissen alle Ewigkeit hindurch an ihm zu begreifen hat; in dieser stehenden objektiven Einheit heisst er Natur, und die regelmässig auf ihn gerichtete Empirie Physik. An ihm entwickelt sich das Wissen in einer fortfliessenden Zeitreihe; die auf die Erfüllung dieser Zeitreihe regelmässig gerichtete Empirie heisst Geschichte. Ihr Gegenstand ist die zu aller Zeit unbegriffene Entwicklung des Wissens am Unbegriffenen"[2]). Erscheint also das zeitlose „Sein" der Idee als a priori erkennbar und notwendig, so gibt sich das faktische „Dasein" in der Zeit als zufällig, d. h. auch anders sein könnend. Denn seinen Inhalt völlig aus dem unendlichen Wissen ableiten, das käme der unmöglichen Erfassung des Unendlichen gleich.

Aber auch hier ist Fichte höchstens der Nachweis geglückt, dass die spekulative Erkenntnis notwendig lückenhaft und darum der Ergänzung durch die Erfahrung bedürftig sei.

---

[1]) Nämlich des Wissens.

[2]) SW. VII 132.

Dagegen ist der Versuch einer eindeutigen Bestimmung und Umgrenzung des rationalen und des irrationalen Stoffes der historischen Entwicklung gescheitert. Und wenn auch über die tatsächliche Zugehörigkeit zu diesem oder jenem Gebiete die inhaltliche Ausführung der apriorischen Geschichte Auskunft gibt, so verhindert doch die nicht genügend geklärte rein methodologische Scheidung die Einsicht in die Berechtigung der Zuordnung bestimmter Vorgänge zu dieser oder jener Geschichte. Erklärlich wird dieser Mangel freilich, wenn man beachtet, dass die methodologische Untersuchung keineswegs die Ausführung begründet, dass vielmehr die erste gerade umgekehrt auf der geschichtsphilosophischen Konstruktion fusst[1]).

Grössere Klarheit herrscht in der Behandlung der Frage, ob das Rationale allein wertvoll ist, oder ob auch das Zufällige einen Anteil am Werte erhält. Sofern allein die postulierte Verwirklichung der Idee eine spekulative Geschichtserfassung ermöglichte, ist die Beziehung zwischen „vernünftigem" Geschichtsinhalt und Wert ja von selbst gegeben. Zwar wird die völlige Deckung der beiden Begriffsumfänge durch die Stellung des Individuums verhindert, das, der apriorischen Betrachtung unzugänglich, sich doch als ein bedeutungsvolles Element in der Geschichtsentwicklung behauptet. Aber nicht die Tatsache seiner Individualität verschafft ihm diese Position, sondern allein seine Eigenschaft als Träger des allgemeinen und rational ermittelten Wertes. Die Individualisierung ist nur ein technisches Mittel des Allgeistes, sich und damit die Idee zur Realisierung zu bringen[2]).

Wenn darum das Wertvolle doch zugleich rational sein muss, so erschöpft es sich keineswegs darin, dass es den Bestimmungen einer formalen Ethik genügt. Das Bestreben, den gesamten Geschichtsprozess als die Entfaltung

[1]) Vgl. die S. 15 zitierte Stelle.

[2]) Über die Stellung des Individuums handelt ausführlich Abschnitt III.

einer moralischen Idee zu begreifen, ordnet zwar die kulturellen Güter dem sittlichen Zwecke unter. Doch als die Mittel zu diesem Zwecke werden sie Vorstufen des absoluten Wertes, dessen Bedeutung sich auch ihnen mitteilt.

γ) Die nationale Periode.

In dem den „Grundzügen . .“ folgenden Stadium der Geschichtsphilosophie enthält sich Fichte im allgemeinen der bewussten Reflexion über die Prinzipien der historischen Forschung. Andererseits aber scheint die Einschaltung der nationalen Gemeinschaft zwischen Menschheit und Einzelwesen einer Schätzung des Irrationalen den Weg zu ebnen, sofern die völkische Eigentümlichkeit sich gegen die apriorische Erfassung ablehnend verhält. Doch trifft diese Vermutung nur in sehr beschränktem Umfange zu[1]): Denn keine eigentümlichen Werte sind es, welche die nationale Eigenart verwirklichen soll: sondern die Massenindividualitäten verhalten sich zur Menschheit und der von ihr repräsentierten Idee ganz ähnlich, wie früher die Einzelwesen: Die natürlichen, der Gattung subordinierten Verbände erhalten ihre Bedeutung allein durch den allgemeinen Wert, den sie verkörpern. Diese Behauptung wird aufs nachdrücklichste durch den Zusammenhang bestätigt, in welchem der nationale Gedanke auftritt. Erst durch die Betrachtung Eines bestimmten Stammes als des „Volkes schlechthin“ gelangt Fichte zu seiner Würdigung des Nationalen überhaupt. Indem die Deutschen bei Fichte eine ganz exklusive Stellung einnehmen, indem sie als der vollkommne Inbegriff der in der Menschheit überhaupt zum Ausdruck kommenden Ideen gepriesen werden, gerät die Schätzung des Völkischen, um seiner eigentümlichen Individualität willen, in nicht geringe Gefahr. Jedenfalls bleibt als Resultat die Anschauung, dass nationale Einheiten nicht aus ihrer Besonderheit ihre Bedeutung schöpfen, sondern dass diese ihnen gemäss ihrem Anteile an der Verwirklichung der „göttlichen Idee“ beigemessen wird.

[1]) Namentlich in den „Reden a. d. deutsche Nation“.

δ) Die „Staatslehre . .“[1]) von 1813.

Fichtes letzte grosse geschichtsphilosophische Schrift weist insofern in methodologischer Hinsicht einen Fortschritt auf, als sie nicht allein klar die Bedeutsamkeit der Grenzscheidung zwischen Rationalem und Irrationalem anerkennt, sondern vor allem auch die frühere Lösung des Problems als ungenügend zurückweist. „ . . . . Welches ist denn das Gesetz der Weltfakten, d. i. desjenigen, was der Freiheit ihre Aufgabe liefert. Diese Frage liegt sehr tief; bisher habe ich durch Ignorieren und Absprechen mir geholfen[2]).“ Aber der Vorsatz, im „Elemente des Unbegreiflichen, Unverstandenen“ einen „Weltplan“ zu finden, d. h. im Gebiete des Irrationalen einen Wert zu entdecken, bleibt unausgeführt. Er ist auch von Fichtes Standpunkt aus völlig unvollziehbar. Denn wie die Erkenntnis des absoluten Zieles den Schlüssel zur aprioriischen Feststellung des Geschichtsprozesses liefert, so besteht umgekehrt die Anerkennung eines Elementes als eines Rationalen eben darin, dass ihm ein bestimmter Platz in der zum obersten Zweck hinführenden Reihe der bedingten Werte angewiesen wird. Das „Unbegreifliche, Unverstandene“ hört also auf, irrational zu sein, sobald es eine bestimmte positive Beziehung zum absoluten Ziel erhält.

Tatsächlich weist die „Staatslehre“ diesen Vorgang an mehreren Stellen auf. So, wenn das Eintreffen historischer Erscheinungen teleologisch begründet wird. Sie geschehen „nach dem Gesetz der Sichtbarkeit der Freiheit“, wobei zu bemerken, dass, nach der Einleitung in die „Staatslehre“, Gesetzmässigkeit das Kriterium der Rationalität ist. Deutlich erhellt das aus der Betrachtung des Christentums: Jesus erscheint zufolge jenes Gesetzes; d. h. die Existenz seiner individuellen Persönlichkeit hängt ab von dem bedeutsamen Inhalte seines Wesens. Hier wird also die Irrationalität des Einzelwesens durch den ihm verliehenen Wert aufgehoben.

---

[1]) „Die Staatslehre oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche.“ SW. IV 366 ff.

[2]) Excurs zur „Staatslehre“ SW. VII 586.

Darum erscheint es uns unrichtig, wenn man von einer sich in der „Staatslehre . .“ verstärkenden Wertung des Irrationalen redet[1]).

Etwas anderes ist die Frage, ob die Geschichtsphilosophie der „Staatslehre“ einen minder konstruktiven Charakter trägt als die der „Grundzüge“, oder, was dasselbe ist, ob die historische Wissenschaft wesentlich dem Empiriker überlassen bleibt. Auch sie muss verneint werden. Die Zuversicht des Metaphysikers, das Leben der Menschheit rein spekulativ zu erfassen, ist ungebrochen. Und damit erhält die Behauptung, dass die Stellung Fichtes zum Irrationalen sich kaum gewandelt hat, eine indirekte Bestätigung.

Da aber dieses Problem für einen besonnenen Geschichtsphilosophen im Mittelpunkte der Methodologie stehen muss, so scheint diese nach dem Vorangegangenen nicht gerade auf sicherer Grundlage zu beruhen. Um so bedeutender ist darum der Anteil, den die metaphysischen Grundprinzipien an der Fixierung der historischen Begriffe nehmen. — Die Untersuchung über den Träger der historischen Entwicklung, die Gesellschaft, hat sich vornehmlich an dem für die „Wissenschaftslehre“ so wichtigen Begriff des überindividuellen Ich zu orientieren.

[1]) So Lask, Fichtes Idealismus und die Geschichte S. 228 ff.

II.

Gesellschaft und Menschheit.

A. Die Deduktion der Gesellschaft.

So günstig die metaphysische Voraussetzung des überindividuellen Ich für die Bildung des Gesellschaftsbegriffes sein mag, so besteht zwischen beiden doch der Unterschied, dass der letztere die Differenzierung in Einzelwesen verlangt, während sie jenem gleichgültig ist. Hatte die „Wissenschaftslehre" von 1794 sich kaum über die individuelle Vernunft geäussert, so musste doch gerade Fichtes Denken sehr bald zu ihrer Deduktion schreiten, sollte es sich als praktische Philosophie nicht allein ankündigen, sondern auch bewähren. Denn wie freies Handeln streng genommen nur von Einzelwesen ausgehen kann, so bieten diese allein auch einander für die Tätigkeit den würdigsten Angriffspunkt. So erfordert also die Realisierung der Freiheit die Zerfällung der Allvernunft in individuelle Intelligenzen. Es eröffnet sich nun die Notwendigkeit, ihr gegenseitiges Verhältnis zu fixieren, und die Gemeinschaft, die ihre wirkliche Beziehung aufeinander zwischen ihnen stiftet, auf ihr durch die Vernunft gebotenes Wesen wie auf ihre tatsächliche Natur zu prüfen.

Bekanntlich wird alle Tätigkeit auch des theoretischen Ich allein durch den Anstoss geweckt, den es seinem im tiefsten Grunde praktischen Charakter verdankt. Darum kann auch das Wissen von einem vernünftigen Wesen ausser dem Ich nicht etwa durch eine äussere Affektion hervorgerufen werden. Sondern dieser Kenntnis liegt der „gesellschaftliche Trieb" zugrunde, wodurch eben der Primat des praktischen Ich dokumentiert wird. Der oberste, alle

übrigen in sich schliessende „Grundtrieb“ fordert, dass allen Begriffen, die im Ich liegen, „im Nicht-Ich ein Ausdruck, ein Gegenbild gegeben werde[1]).“ „Im Menschen ist auch der Begriff der Vernunft und des vernunftmässigen Handelns und Denkens gegeben; und er will notwendig, diesen Begriff nicht nur in sich selbst realisieren, sondern auch ausser sich realisiert sehen. Es gehört unter seine Bedürfnisse, dass vernünftige Wesen ausser ihm gegeben seien[2]).“ Durch diese Projizierung der im Ich angelegten Vernunftvermögen auf ein Nicht-Ich entsteht im Ich der Begriff der Gesellschaft, die „eine Wechselwirkung nach Begriffen. eine zweckmässige Gemeinschaft“ darstellt. So weit die „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“.

Es erhellt sofort, dass die Gesellschaft damit nur subjektiv für das Ich deduziert ist. Das „mit freiem Denken und Handeln“ ausgestattete Nicht-Ich erinnert allzusehr an jenes lediglich als Objekt des Ich lebensfähige Nicht-Ich, von dem die „Wissenschaftslehre“ sonst redet. Diese Zweideutigkeit wird erst durch die „Grundlage des Naturrechts“ beseitigt, indem sie geradezu von einem Ich ausser dem Ich handelt. Die eigenartige Deduktion dieses Begriffes die für seinen Inhalt bedeutungsvoll wird, rechtfertigt einige einleitende Worte: — Fichte hat oft seiner Philosophie, als dem transzendentalen oder kritischen Idealismus, den Dogmatismus entgegengesetzt[3]). Jene Denkrichtung betrachtet lediglich das Ich als eine Realität und leitet aus dessen Sein, das nichts anderes als Tätigkeit ist, alles Sein ab. Seiner Herkunft nach, kann es nur ein für-das-Ich-Sein bedeuten. Der Dogmatismus erkennt den Dingen eine absolute Realität zu und gelangt schliesslich dazu, das Ich zu ihrem blossen Akzidenz zu degradieren. Offenbar verdankt der hier den dogmatischen Standpunkt bekämpfende Idealismus, wie jeder andere auch, seine Entstehung im letzten Grunde der Er-

[1]) „Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ (1794) 2. SW. VI 304.

[2]) Ibid.

[3]) Vgl. namentlich die beiden Einleitungen in die W.-L.

wägung, dass alles Seiende eben nur als ein im Bewusstsein Seiendes gegeben ist, dass wir von Dingen nur als von Objekten des erkennenden Subjekts etwas wissen. Bleibt man konsequent, so darf unter den Gegenständen der Aussenwelt, sofern sie alle als materielle erscheinen, zwischen unbeseelten und solchen dem erkennenden Geiste analogen Gebilden nicht geschieden werden. Dadurch wird einem Subjektivismus Tür und Tor geöffnet, der die Gefahr des Solipsismus in sich birgt.

Dieser Folgerung hat Fichte dadurch den Weg versperrt, dass er im Ich selber die Bedingung zur Annahme eines anderen ihm gleichwertigen Geistes aufzeigt; oder besser: indem er das Ich von der Existenz eines zweiten ihm gleichwirklichen Vernunftwesens abhängig macht. Damit ist das letzte „transzendental" [im Fichteschen Sinne des Begriffs] deduziert.

Der Gang der Ableitung bestätigt, dass es die Realisierung des Tätigkeitsbegriffes ist, welche eine Mehrheit von Individuen verlangt. Denn Leben heisst nichts anderes als wirken, und zwar frei handeln; das empirische, individuelle Ich kann nur existieren, sofern es die Fähigkeit zu freier Tätigkeit besitzt[1]). Aber selbst das frei handelnde Vernunftwesen bedarf zum Beginne seiner Aktion einer Anregung. Offenbar darf diese von keinem toten Objekt ausgehen, das, dem Zwange absoluter Naturkausalität unterworfen, die Freiheit des Subjekts beschränken oder völlig vernichten würde. Soll sich dieses also zur Wirksamkeit nicht genötigt, sondern aufgefordert finden, so darf jene Anregung nur von einem freien und zugleich fremde Freiheit respektierenden Wesen ausgehen. Also muss das vernünftige Individuum seines Gleichen haben.

Zugleich wird dadurch die vernünftige Tätigkeit genauer als eine Wechselwirkung bestimmt. Da nun das Selbstbewusstsein nichts anderes denn das Bewusstsein der eigenen freien Tätigkeit ist, so erhellt jetzt vollkommen, „dass der

[1]) S. Lehrsatz 1 und 2 des „Naturrechts"; SW. III 17 ff.

Mensch . . . . nur unter Menschen ein Mensch . .“ wird: „ . . und da er nichts anderes sein kann denn ein Mensch, und gar nichts sein würde, wenn er dies nicht wäre“ — sollen überhaupt Menschen sein, so müssen mehrere sein.

Dies ist nicht eine willkürlich angenommene, auf die bisherige Erfahrung oder auf andere Wahrscheinlichkeitsgründe aufgebaute Meinung, sondern es ist eine aus dem Begriff des Menschen streng zu erweisende Wahrheit. Sobald man diesen Begriff vollkommen bestimmt, wird man von dem Denken eines einzelnen aus getrieben zur Annahme eines zweiten, um den ersten erklären zu können. Der Begriff des Menschen ist also gar nicht der Begriff eines einzelnen, sondern der einer Gattung[1]).“

Diese Deduktion der Gesellschaft kennzeichnet sie in nicht misszuverstehender Weise als eine ursprüngliche Realität. Sie ist keine Kombination von Individuen, von denen jedes sich selbst genügt, sondern ein System von Vernunftwesen, die ihre Vollendung, ja überhaupt ihr Dasein erst aus der gegenseitigen Beziehung gewinnen. Diese tatsächliche Priorität, welche die Gattung realiter dem Individuum überordnet und dieses nur als Glied der Gesamtheit anerkennt, spiegelt sich entsprechend scharf wieder in der Definition des Einzelwesens. Nimmt man in seine Begriffsbestimmung die unerlässliche Bedingung seiner Realisierung auf, so charakterisiert es sich als ein „Wechselbegriff, d. i. ein solcher, der nur in Beziehung auf ein anderes Denken gedacht werden kann . . .“ „Er [der Begriff] ist in jedem Vernunftwesen nur insofern möglich, inwiefern er durch ein anderes vollendet gesetzt wird[2]).“

Ein wesentliches Merkmal des vernünftigen Individuums ist also sein sozialer Charakter. Auf dieser Eigenschaft beruht das notwendig bestehende Rechtsverhältnis, das, die Freiheitsphären der einzelnen Menschen bestimmend und einschränkend, ihre unerlässliche Koexistenz sichert und regelt.

[1]) Ibid S. 39; ähnlich „System der Sittenlehre“ SW. IV 230 ff.
[2]) „Naturrecht“ SW. III 47.

Indem aber das Rechtsgesetz die äusseren Handlungen bewacht und sie als erzwingbar behandelt, fordert es die Errichtung eines Staates als Bedingung seiner Geltung.

B. Die Organisation der Gesellschaft: der Staat.

α. Sein logischer Charakter.

Er ist die erste Form der Gesellschaft, ein künstliches Rechtsinstitut. Darum wird ihm auch nur eine vorläufige Rolle zugewiesen. Seine Stellung zur idealen Gesellschaftsform entspricht genau dem Verhältnis von Recht zu Moralität. Dieser Ansicht von dem logischen Charakter des Staates, der seinen Platz in der Rangordnung der sozialen Werte bedingt, ist Fichte immer treu geblieben. Schon vor dem „Naturrecht“ von 1796, das diese Überzeugung mit wissenschaftlicher Schärfe begründet, erklären die populären „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten“ zwar die Gesellschaft als eine unerlässliche Bedingung des menschlichen Lebens; der Staat indes heisst „ein nur unter gewissen Bedingungen stattfindendes Mittel zur Gründung einer vollkommenen Gesellschaft“[1]). Er verliert sein Daseinsrecht in dem Augenblick, da die „Vernunft“ zur allgemeinen Herrschaft gelangt. Sein Zweck ist lediglich, Mittel zu seiner eigenen Vernichtung zu erfinden.

Diese Ansicht über den Staat erleidet auch in der späteren metaphysischen Periode keine Veränderung. Während der Gesellschaftsbildung überhaupt die „göttliche Idee“ zugrunde gelegt wird, übernimmt der Staat, lediglich ein Mittel, die Aufgabe durch Vereinigung der individuellen Willen den moralischen Zustand anzubahnen. Er ist der Weg zur Realisierung der gottgewollten Idee, steht ihr daher nahe. In diesem Sinne ist er die ethisch indifferente Bedingung der Sittlichkeit. In diesen Gedankengang fügt sich die Erklärung, der Staat sei mehr als ein „juridisches Institut“[2]), die über

[1]) SW. VI 306.
[2]) SW. VII 143.

den ihm oben zugewiesenen Beruf, die Rechtsordnung zu verwirklichen, scheinbar hinausgeht, wohl ein. Auch die Missbilligung, welche die Auffassung des Staates als einer eudämonistischen Anstalt oft erfährt, findet eine befriedigende Erklärung. Die eingehende Erörterung, welche diesen Problemen das „System der Rechtslehre“ von 1812[1]) widmet, zeigt den gleichen Standpunkt. Die „Staatslehre“ von 1813 endlich will die Geschichte der Menschheit als die Entwicklung „vom Notstaate zum Vernunftreiche“[2]) begreifen, was dem Fortschritt von Recht zu Sittlichkeit gleichkommt.

Damit soll aber keineswegs behauptet werden, dass Fichte die Kompetenzsphäre des Staates stets in gleicher Weise begrenzt. Hierüber gibt die Betrachtung der Theorien über die Entstehung des Staates mancherlei Aufschlüsse.

β. Die Entstehung des Staates.

Die Gesellschaft ist eine ursprüngliche Realität; der Staat ihre [wenn auch nicht in alle Ewigkeit] notwendige Form. In der Tat bleibt er auch für Fichte stets ein Organismus; gegen die atomistische Konstruktion des Staates wendet er sich nicht allein mit wissenschaftlichen Gründen, sondern sogar mit sittlicher Entrüstung[3]). Ist aber der Staat so alt wie die Gesellschaft, so kann die Geschichte seiner Entstehung lediglich im Sinne einer idealen Konstruktion zu verstehen sein.

Ob diese Erkenntnis bereits die Theorie der „Beiträge zur Berichtigung . . .“ beherrscht, dürfte zweifelhaft sein. Hier geht die staatliche Organisation aus dem Staatsvertrage hervor. Damit schliesst sich der Philosoph den zu seiner Zeit geläufigen Vorstellungen an. Aus der unbedingten Geltung des Sittengesetzes ergibt sich die Einschränkung, dass die Gesellschaftsform niemals dem sittlichen Berufe eines einzelnen widersprechen darf. Die Kompetenz des Freiheitsgesetzes hat von jeher bestanden. Darum darf der Ausgangspunkt

---

[1]) NW. II 493ff.

[2]) So die Überschrift.

[3]) Namentlich in den „Reden an die deutsche Nation“.

der Staatsbildung nicht etwa ein „Naturzustand“ sein, der nur deswegen nicht unmoralisch heisst, weil eine Moral über ihn noch gar nicht zu gebieten hat, der Zustand des „bellum omnium in omnes“. Die „naturrechtliche“ Lage der vorstaatlichen Gesellschaft ist vielmehr durch die Geltung des Sittengesetzes bestimmt, nicht durch das Recht des Stärkeren. Damit büsst der staatsbildende Vertrag erheblich an Bedeutung ein, wenn durch ihn nicht mehr die — wenn man so sagen darf — „legitime“ Recht- und Gesetzlosigkeit des Naturstandes überwunden, sondern nur dem zur Herrschaft von jeher allein berechtigten Freiheitsgesetze der Weg gebahnt wird. Fichte versäumt auch nicht darauf hinzuweisen, dass ein Normalzustand der Unordnung und Immoralität niemals die Garantie für die Einhaltung eines abgeschlossenen Kontraktes bieten würde, woran natürlich auch der Staatsvertrag scheitern müsste.

Trotz dieser Besorgnis ist Fichte darauf bedacht, die Kraft des Staatsvertrages möglichst zu schwächen. Dass eine Abmachung, die ihre ewige Geltung und Unveränderlichkeit den Kontrahenten zur Pflicht macht, um dieser Klausel willen als unmoralisch und daher ungültig erklärt wird, lässt sich leicht rechtfertigen: Der Hinweis auf den steten, moralisch gebotenen Fortschritt, der immer neue Mittel für den höchsten Zweck verlangt, genügt. Wenn aber die Aufhebung eines Vertrages in das Belieben Einer Partei gestellt wird, so ist diese Erlaubnis schwerlich durch das Freiheitsgesetz erwirkt, das jedem unbegrenzte Willkür gewähre. Konsequent wird zwar weiter dem Bürger dasselbe Recht gegenüber dem Staatsvertrage eingeräumt. Aber die Folgerichtigkeit dieses Schlusses lässt höchstens den Obersatz um so bedenklicher erscheinen. Erklärlich wird indes auch diese Anomalie, wenn man die Hartnäckigkeit in Betracht zieht, mit der immer wieder die Realisierung der individuellen Freiheit als das einzige Ziel des berechtigten Strebens betont wird. Denn die Grenzlinie zwischen rechtmässiger Freiheit und Willkür wird erst durch die systematischen Untersuchungen des „Naturrechts“ gezogen.

Auch diese schwerwiegenden Einschränkungen, welche den Staatsvertrag zu einer freiwilligen privaten Angelegenheit der Kontrahenten machen, mildern den tiefen Einschnitt, den die Staatsbildung für das Leben der Gesellschaft bedeutet. Und in der Tat wird ja kein inhaltlich neuer Zustand durch die Organisation der Gesellschaft herbeigeführt, sondern nur das, was an dem früheren bedeutungsvoll und erhaltungswürdig ist, die freie Selbstbestimmung, in seinem Werte erkannt und darum durch besondere Massregeln gesichert. Ein Vergleich mit der Lehre Hobbes' bestätigt dies: Der vorstaatliche Zustand, gekennzeichnet durch Willkür der Individuen gegeneinander, durch Unordnung und Gesetzlosigkeit, schlägt hier in das Gegenteil um, sobald der Staat in der Person des Souverains seinen eigenen Einen Willen zur Norm erhebt. Bei Fichte indessen wird die vorstaatliche Herrschaft oder Geltung des Sittengesetzes infolge des Staatsvertrages nur fortgesetzt.

Noch stärker tritt diese Tendenz im „Naturrecht" hervor. Indem der ursprünglich soziale Charakter des Menschen betont wird, gelangt hier die Staatstheorie zu einem wichtigen Fortschritt über die „Beiträge" hinaus. Der Staatsvertrag wird nunmehr gewiss zur blossen Fiktion[1]). Zugleich erhält er im Eigentumsvertrage seine notwendige Ergänzung. Danach liegt dem Staate nicht allein die Sorge für die Sicherheit und das Recht der Bürger ob, sondern auch der Beruf, ihr materielles Wohl unmittelbar zu gewährleisten.

In der Folgezeit geht Fichte hierin so weit, dass er der organisierten Gesellschaft sogar die Aufgabe überträgt, durch geeignete Massregeln dem Rechte auf Arbeit Genüge zu tun. Daher entwickelt er im „geschlossenen Handelsstaat" ein sozialistisches System, das jedem Staatsbürger den Lohn für seine Tätigkeit garantiert. Freilich wird dafür der Staat mit einer derartigen Machtvollkommenheit ausgestattet, dass, was auf der einen Seite die Freiheit der Individuen durch

[1]) Vgl. Fester, Rousseau etc. S. 126.

die Sicherung ihrer Lebenslage gewinnt, auf der anderen an die allmächtige Gesellschaft wieder verloren geht[1]).

γ. Die Überwindung des Zwanges.

Dieses Dilemma aber macht sich nicht erst in der sozialistischen Organisation der Gesellschaft geltend, sondern in jedem Staate. Denn sofern das Gebot des rechtmässigen Zusammenlebens ein Zwangsinstitut nötig macht, erscheint die Freiheit bedroht. Andrerseits würde diese, als Eigenschaft der individuellen Elemente eines Organismus, dessen Existenz gefährden, wenn nicht unmöglich machen. Der Zwiespalt vertieft sich noch, wenn man in Erwägung zieht, dass die Massnahmen des Staates unter Umständen dem Gebote der Sittlichkeit zuwiderlaufen können.

Die Rechtslehre erweist sich als unfähig, diese Schwierigkeit zu lösen. Erst aus der höheren Warte der ethischen Betrachtung erscheint sie überwindlich. Die „Sittenlehre" findet darin die Lösung, dass den frei handelnden Individuen ein gemeinsames Ziel gesteckt wird, das als Einigungsband die an sich möglicherweise divergierenden Individualwillen umschlingt und in Ein System zusammenfasst. Dieser Zweck ist die Realisierung des Sittengesetzes, das von jedem Mitgliede der Gesellschaft zu seiner freien Aufgabe gemacht und so zur gemeinsamen Richtschnur ihres Handelns erhoben wird. So ist die Gesellschaft genauer als eine moralische bestimmt, und die ursprüngliche Gemeinschaft wird zur „Kirche", worunter aber Fichte in diesem Zusammenhange keine religiöse, sondern eine sittliche Gemeinde versteht.

Leider bricht der Gedankengang hier ab. Über die schwierige Frage, wie die moralische Gesellschaft als solche organisiert sei, oder sein sollte, bleiben wir im Unklaren. Nur zwei Auswege erscheinen möglich[2]): Entweder wird der Staat zum moralischen Selbstzweck erhoben, etwa in dem

[1]) Über die Veränderung und allmähliche Erweiterung der Befugnisse des Staates bei Fichte vgl. Zeller, Vortr. und Abhandl.[2]: J.G.F. als Politiker S. 172 f.

[2]) Vgl. über dieses Problem: Cohen, Ethik des reinen Willen. S. 58 ff.

Sinne, wie er bei Hegel die objektive Gestalt der Sittlichkeit ist. Oder wir nehmen unsere Zuflucht zur religiösen Gemeinde, die ja zugleich ein sittlicher Organismus ist. Jenen Ausweg hat Fichte verworfen. Den zweiten beschreitet er in der Tat, als er freilich erst später — in der metaphysischen Periode — dieses Problem wieder aufnahm.

C. Die Menschheit als „das Dasein Gottes".

Schon diese Überschrift kennzeichnet den veränderten Standpunkt: Fichte hat den Boden nüchterner, staatsrechtlicher und sozialethischer Forschung verlassen. In der Behandlung unseres Gegenstandes macht die neue Metaphysik den Fortschritt, dass sie nicht mehr von den Individuen zu ihrer freilich notwendigen Vereinigung in der Gesellschaft aufsteigt, sondern diese von vornherein als Ein Individuum setzt.

Um zu erklären, wie Fichte zu dieser kühnen Hypothese kommen konnte, müssen wir etwas weiter ausholen: Die „Wissenschaftslehre" hatte bisher lediglich aus dem Ich das theoretische, praktische und religiöse Vermögen als die Bestimmungen und Entwicklungsphasen des Ich abgeleitet. Hierbei gibt das praktische Ich dem vorstellenden den Anstoss, verhält sich also zu ihm wie Bedingung zu Bedingtem. Ebenso gestaltet sich die Beziehung des sittlichen Ich zum praktischen, des religiösen zum sittlichen [1]). Jetzt wird der umgekehrte Weg eingeschlagen; gelangte man bisher vom Wissen zum Sein, so wird nun die Begründung des Bewusstseins aus dem Absoluten unternommen.

Die W.-L. von 1801 lehrt das Absolute als „die Grenze", als „das Nichtsein des Wissens" kennen. Denn indem der Geist seinen Inhalt völlig erkennt und dieser seiner Tätigkeit klar bewusst wird, erschaut er notwendig seine Grenze, die Schranke des Wissens. Darüber hinaus erstreckt sich die Herrschaft des Seins, das, absolut und auf sich begründet, ruht. Unbedingtes Sein aber ist göttliches Sein, das Absolute mithin die Gottheit.

Dieselbe Grundansicht vertreten die W.-L.en von 1806

[1]) Vgl. z. B. NW. III 4; auch K. Fischer, Geschichte der neueren Philosophie[3] VI 668 ff.

und 1810 wie auch die geschichtsphilosophischen Werke dieser Periode. Bei der Verselbständigung des Seins besteht die Aufgabe darin, den Übergang vom Sein zum Wissen darzutun. Das Wesen des Absoluten macht eine Lösung des Problems möglich; denn „. . . Gott ist nicht der tote Begriff, . . . sondern in sich selbst lauteres Leben". Darum fordert es als die Bedingung seiner Realisierung das Wissen: „Soll nun das Wissen sein und nicht Gott selbst sein, so kann es, da nichts ist denn Gott, doch nur Gott selbst sein, aber ausser ihm selber . . .; seine Äusserung, in der er ganz sei wie er ist, ein Bild . . ." [1]).

Dieses Bild [= Wissen] wird als die Wirksamkeit eines freien, aber nach bestimmten Gesetzen handelnden Trägers aufgefasst. So entsteht die einige Menschheit, als die ewige Erscheinung Gottes: Das menschliche Geschlecht ist die adäquate Manifestation der „göttlichen Idee". Nun erst wird die Gattung als wahrhaft ursprüngliche Wesenheit erwiesen. Eine allumfassende Vernunft liegt der irdischen Welt, d. i. der Menschheit, zugrunde, deren Zerfällung in individuelle, vernünftige Wesen als blosse Modifikation betrachtet wird. Denn sofern die Gattung die notwendige Selbstdarstellung Gottes ist, wird ihre reale, über den abstrakten Begriff sich erhebende Einheit verbürgt.

Die praktische Anwendung dieser Spekulation hat naturgemäss zu zeigen, dass die überhaupt zu realisierenden Werte, deren Inbegriff die göttliche Idee ist, nur durch die Gesellschaft als solche verwirklicht werden können. Fichtes angeblicher Subjektivismus wird hier zu einem objektiven Idealismus. Die Indifferenz der einigen Vernunft wird durch eine qualitative Verschiedenheit innerhalb der „göttlichen Idee" überwunden. So erscheinen denn als Wirkungsweisen jener Einen Vernunft, als Seiten der Selbstdarstellung Gottes mehrere „Ideen". Sofern sich die Gottheit im Menschengeschlecht manifestiert, wird der Inhalt der Ideen durch die Lebensziele der Gattung bestimmt. Sie gehen also auf die Erhöhung des Daseins der Menschheit.

[1]) SW. II 696.

Daher ist die erste und zugleich wichtigste der Ideen die Vereinigung der nun einmal in der irdischen Erscheinung getrennten Individuen. — Eine wesentliche Aufgabe ist die sich auf Naturerkenntnis gründende Herrschaft über die Natur; denn nur durch Unterwerfung der Natur und alles bloss natürlichen unter vernünftig-sittliche Zwecke erfüllt die Menschheit ihren moralischen Beruf. Darum liegt auch die Naturbeherrschung in der göttlichen Idee vorgezeichnet und begründet. — Das bewusste Ergreifen des Zieles ist durch die Besinnung unseres Geschlechtes auf seine Herkunft bedingt. In diesem Streben verliert sich das Endliche im Unendlichen: daher finden wir in der Religion eine neue Seite der Selbstdarstellung des Göttlichen. — Von dieser Erkenntnis ist die deutliche Reflexion über denselben Gegenstand zu scheiden. Die Philosophie vollbringt diese Leistung und erobert sich dadurch ebenfalls die Stellung einer „göttlichen Idee". — Mit ihr teilt die Kunst die Aufgabe der Nachbildung des absolut Seienden. Bedient sich aber die Wissenschaft des Begriffs, so stellt die Kunst die Idee in der konkreten Bestimmtheit der Sinnenwelt dar[1]).

Dass übrigens Fichte in der hier gegebenen Reihe der „Ideen" keine Ordnung ihrem Werte nach erblickt, zeigt die Ausführung in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters", die, derselben Periode seines Denkens angehörig, jene doch in anderer Folge entwickelt[2]).

Tritt so die Prüfung der durch die „göttliche Idee" repräsentierten Werte in den Vordergrund, so fehlt es auch keineswegs an Hinweisen auf den religiösen Charakter der menschlichen Gemeinschaft. Indes verursacht das Problem, das Individuum, unbeschadet seiner Freiheit, einem sozialen Organismus einzuordnen, der pantheistischen Metaphysik nicht geringere Schwierigkeiten als der ethischen Freiheitslehre. Wie diese Mühe hat, über das Einzelwesen hinaus zu einer Gesellschaft zu gelangen, so muss der Pantheismus Anstrengungen machen, die Selbständigkeit des Individuums zu retten.

---

[1]) „Wesen des Gelehrten" 2. Vorles.

[2]) SW. VII 59.

III.

Das Einzelwesen.

Wo bisher vom Individuum die Rede war, sollte die Erkenntnis seiner Natur lediglich die Einsicht in das Wesen der Gattung vertiefen. Denn Gesellschaft und Einzelwesen sind korrelative Begriffe; der Aufbau der ersteren kann schliesslich nur aus individuellen Elementen erfolgen. Doch ist darüber noch gar nichts ausgemacht, ob die Bedeutung der Einzelwesen sich darin erschöpft, dass sie Glieder des allein wertvollen Ganzen sind oder ob sie auch isoliert und für sich, etwas bedeuten.

Immerhin will es bei der Entschiedenheit, mit der die ursprüngliche Existenz der Gattung betont wird, scheinen, als ob das Individuum als ein an sich wertvolles Element sich gegenüber der Gesellschaft nur schwer behaupten kann. Diese Schwierigkeit steigert sich naturgemäss noch für die pantheistische Spekulation, so dass neben dem Einen allumfassenden göttlichen Geiste sogar die Existenz der endlichen Vernunftwesen in nicht geringe Gefahr gerät. Für die Geschichtsphilosophie ist das um so wichtiger, als ihrer systematischen Ausführung die pantheistische Metaphysik zugrunde liegt und sie andrerseits an der Stellungnahme zu Gesellschaft und Einzelwesen recht erheblich interessiert ist. Für die Erfassung der historischen Wirklichkeit ist es darum von grösster Bedeutung, dass sich in der „Wissenschaftslehre", schon seit den Einleitungen von 1797 an, eine individualitätsfreundliche, irrationalistische Unterströmung geltend macht[1]).

[1]) Über den Irrationalismus bei F. vergleiche Lask (F.s Idealismus u. d. Geschichte; bes. 2. Teil), der seine Bedeutung indes übertreibt.

Ihre Anzeichen sind uns bereits bei der Betrachtung der Methodologie der Geschichte begegnet[1]).

A. Die gegen das Einzelwesen gleichgültige Hauptströmung.

Der allgemeine Charakter des Verfahrens, mit welchem Fichte durch die Einheit des Allgeistes zur individuellen Vernunft hindurchzulangen sucht, besteht darin, dass er die Individuation als die Daseinsform jenes zu erfassen strebt. Dieses Hülfsmittel verwendet schon die „Sittenlehre“ von 1798.

Gerade in der Ethik tritt die bereits angedeutete Notwendigkeit klar hervor, dass freie Tätigkeit nur von Einzelwesen ausgehen kann. Denn nur das Individuum kann, genau genommen, für eine Tat verantwortlich sein. Darum wird Individualisierung überhaupt gefordert, aber auf die Besonderung der Einzelwesen verzichtet; d. h. darauf, dass ihnen eigentümliche Werte beigelegt werden[2]). Der Mensch ist ein Vernunftwesen, das als solches das allgemeine, für alle gleiche Sittengesetz zu erfüllen hat. Aber man darf nicht vergessen, dass er dies nur in gedanklicher Abstraktion ist. Sobald man sich darauf besinnt, dass realiter sein intelligibles Wesen nur mit einer sinnlich-empirischen Organisation verschmolzen auftritt, verschwindet sein ausschliesslich „vernünftiger“ Charakter. Im Vordergrund erscheint das sinnlich-vernünftige Wesen; seiner zwiefachen Natur gemäss verbindet es in sich die besondere, aber zufällige und wertlose Individualität des sensiblen Subjektes mit dem Charakter des intelligiblen Wesens, das lediglich das Eine Sittengesetz verkörpert.

Damit ist der Ausgangspunkt und zugleich das Ziel des

[1]) Den Schlüssel zur Erklärung dieser merkwürdigen Erscheinung liefert schon die erste Darstellung der W.-L. von 1794 durch die Einführung des Prinzips der bewusstlosen Einbildungskraft: Ihre Produkte tragen für das empirische Bewusstsein durchaus den Charakter der Undurchsichtigkeit, der Gebundenheit, eben den eines vom Ich völlig unabhängigen Nicht-Ich.

[2]) SW. IV 253 f.

individuellen Lebens gegeben. Jener ist die tatsächliche unendliche Mannigfaltigkeit des bloss sinnlich-zufälligen Seins, die Verschiedenheit des rein natürlichen So-sich-verhaltens; dieses die nur annäherungsweise zu erreichende Durchdringung des Sensiblen mit dem Intelligiblen: d. h. aber die Vereinheitlichung, die Uniformierung der faktisch verschiedenen Subjekte. Dass der ursprüngliche Unterschied der Elemente voneinander der Wirksamkeit jedes einzelnen einen eigentümlichen Weg zum gemeinsamen Ziele wahrt, darf nicht beirren. Denn gerade der natürliche Zustand soll ja überwunden werden. Daraus erhellt, dass das Individuum in dem Masse, als sein intelligibles Wesen seine sinnliche Natur unterwirft, sich seines Gleichen, nämlich dem vorzüglich unter der Bestimmung durch das Sittengesetz Stehenden, nähert; oder vielmehr das besondere Sein in dem allgemeinen Ideal des Vernunftwesens verliert.

Mit dieser Feststellung verwendet die „Sittenlehre“ bereits das Resultat der W.-L. von 1801. Sie lehrt das „Wissen“ als den Ausdruck, die Manifestation des Seins. Indem aber das Sein jenseits des Wissens liegt, überschreitet es zugleich den Geltungsbereich der Freiheit. Es ist das schlechthin so Seiende, Absolute, der „Wille Gottes“. Damit wäre die Freiheit auch als das bestimmende Prinzip des Wissens ausgeschaltet; denn das Wissen ist ja nur das „Bild des Seins“. Die Transzendentalphilosophie wäre zum Spinozismus geworden, die Deduktion des Individuellen prinzipiell unmöglich gemacht[1]). Denn der Dogmatismus redet zwar von einem Unterschied zwischen Substanz und Akzidenz; die W.-L. allein aber leistet, was jener nur verspricht. Indes ist ihre Lösung ungenügend, überdies unklar: Denn wenn F. durch die Statuierung der „formalen Freiheit“[2]) als eines Bindegliedes zwischen Sein und Wissen in jenem eine „ursprüngliche Ordnung und ein Verhältnis des Mannigfaltigen“[3]),

[1]) „Darstellung der Wissenschaftslehre aus dem J. 1801“ S. 88 ff.

[2]) D. h. der Inhalt des Wissens = Sein ist notwendig bestimmt; seine Manifestierung im einzelnen aber das Werk der Freiheit.

[3]) Ibid. S. 107.

als die Materie der Freiheit, stiftet, so begeht er eine petitio principii. Jedenfalls aber wird auf diese Weise das bisher bestimmungslose Sein in Bestimmtheiten differenziert, die dem „Wissen“ gestatten, das Sein an beliebiger Stelle zu ergreifen. „. . . In irgend einem Einzelblick ergriff sich das Wissen“ [1]).

Erfasst sich das Wissen nur als ein bestimmtes, ist das Bewusstsein des Einzelwesens die einzige reale Form der Vernunft, so ist die Individuation ihre Bedingung [2]). Wo Geistiges ist, da tritt es in bereits individualisierter Gestalt auf. Aber nur die Zerfällung der Einen Vernunft in Einzelwesen ist als notwendig zu begreifen; die Besonderheiten der Individualität bleiben im eigentlichen Sinne des Wortes ein Faktum, eine nicht zu durchschauende Tatsache. Denn die endlichen Vernunftwesen sind ja die Produkte der freien Tätigkeit des Allgeistes. „Aus der blossen leeren Form des Wissens überhaupt — folgt die Bestimmtheit, das durchaus begrenzte Sichergreifen des Wissens in irgend einem Reflexionspunkte, aber aus nur die Bestimmtheit überhaupt und der Form nach: aus ihr das Materiale, als allenthalben und durchaus dasselbe [3]). Es gibt überall keine besondere Bestimmtheit“ [4]). Soll also die Freiheit realisiert werden, dann muss es Individualitäten geben.

Aber die Zufälligkeit ihrer besonderen Existenz und Beschaffenheit besagt noch gar nichts Gewisses über ihren Wertcharakter. Die — freilich nicht wahrscheinliche — Möglichkeit, dass das Einzelwesen eine wertvolle Besonderheit ist, beseitigen denn auch gründlich erst „die Anweisungen zum seligen Leben oder auch die Religionslehre“. Sie fordern als die Bedingung des seligen Lebens — und alles wahre Leben ist seliges — das Aufgeben der Persönlichkeit in Gott. „Solange der Mensch noch irgend etwas selbst zu sein begehrt, kommt Gott nicht zu ihm; denn kein Mensch

[1]) Ibid. S. 107.
[2]) S. 115.
[3]) D. h. die Tatsache der durchgängigen Individualisierung überhaupt.
[4]) Ibid. S. 117.

kann Gott werden. Sobald er sich aber rein ganz und bis auf die Wurzel vernichtet, bleibt „allein Gott übrig und ist alles in allem. Der Mensch kann sich keinen Gott erzeugen; aber sich selbst, als die eigentliche Negation, kann er vernichten, und sodann versinkt er in Gott. Diese Selbstvernichtung ist der Eintritt in das höhere, dem niedern, durch das Dasein eines Selbst bestimmten Lebens, durchaus entgegengesetzte Leben . . .“[1]). Hierin die Übertreibung des Mystikers zu sehen, für den im Abfall des Individuums von Gott und seiner Verselbständigung die einzige Sünde besteht, haben wir um so weniger Anlass, als Fichte selbst die Lehre der Mystiker zum Vergleiche mit der seinigen mitheranzieht. An jener findet er nur zu tadeln, dass sie das Ziel des Menschen, seine Vereinigung mit Gott, in der Zeit vollkommen erreichen zu können glaubt. Nach ihm vollzieht sich dieser Prozess nur in unendlicher Annäherung. Aber über das Ziel selbst sind beide einig[2]).

Darum wird in den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“, in den „Reden an die deutsche Nation“ das Individualitäts- und Selbständigkeitsgefühl gegeisselt; ein Tadel, der den praktischen Egoismus natürlich einschliesst, sich aber keineswegs auf ihn beschränkt. Darum die leidenschaftliche Abneigung gegen die „Aufklärung“, deren Anhänger — nach Fichte — im eigenen, individuell verschiedenen, „gesunden Menschenverstande“ den Massstab ihres Lebens und Urteilens erblicken. Nicht erheblicher ist der Anteil, den die „Staatslehre“ von 1813 einzelnen Personen an der Beförderung des Kulturfortschritts der Völker beimessen will. Von einem Zeitalter, in welchem die „Genialen“ herrschen, denkt unser Autor sehr gering; denn Genialität ist das Zeichen einer sinkenden Periode[3]).

Hiernach scheint das Einzelwesen eine zwar notwendige, aber doch sehr bescheidene Rolle spielen zu sollen. Seiner

---

[1]) SW. V 518; ganz ähnlich V 523, 524.
[2]) SW. IV 151.
[3]) SW. IV 518.

bedürfen, als ihres Trägers, die absolut gesetzten Worte des moralischen, des religiösen und auch des sozialen Lebens; das „Bild Gottes", das Menschengeschlecht, ist eine sich in individuelle Elemente gliedernde Einheit. Aber die Tatsache der Individualisierung überhaupt wird allein gefordert, ohne dass das einzelne durch eine ihm eigentümliche Aufgabe, durch ein besonderes Amt charakterisiert und unersetzlich gemacht würde.

Wir werden bald sehen, welch' grosse Zugeständnisse Fichte der entgegengesetzten — individualistischen — Tendenz macht. Gleichwohl muss jene als die Hauptströmung betrachtet werden. Dazu führt nicht bloss der pantheistische Charakter der Metaphysik, dessen Anzeichen sich schon in der „Sittenlehre" (1798) entschieden geltend machen, und der seit 1801 ganz offenkundig hervortritt; sondern vor allem die ungenügende Begründung, welche die individualistischen Ansichten zumeist erhalten.

B. Die individualistische Nebenströmung.

Dass aber solche Strömungen vorhanden sein müssen, liegt auf der Hand, wenn das System auch nur mit einem Schein von Recht eine „Analyse der Freiheit heissen soll[1]). Und so weisen denn dieselben Schriften, welche prinzipiell die Differenzierung des Einen Absoluten nur als ein Mittel seiner Verwirklichung betrachten, eine Fülle von Ansätzen auf, die dem Einzelwesen als solchem einen recht hohen eigenen Wert beimessen.

Das Wesen der „Individualisierung überhaupt" bietet dazu immerhin eine Handhabe. Dass freilich jede Bestimmtheit als Realität eine besondere sein muss, ein Einzelwesen schlechthin nicht lebensfähig ist, sondern sich notwendig als dieser oder jener fest umgrenzte Ausschnitt der Wirklichkeit gibt, will nichts besagen. Denn damit ist über seine Bedeutung noch nichts ausgemacht. Die blosse Notwendig-

[1]) Brief an Reinhold 8. I. 1800; Leben und litterar. Briefwechsel (hrsg. v. J. H. Fichte) II 279.

keit individueller Subjekte, selbst ihr Dasein als Bedingung absoluter Zwecke kann ihnen eigenen Wert ebensowenig verleihen, als die Unvergänglichkeit der Atome den einzelnen eigentümliche Bedeutung verschafft. Unersetzlichkeit und Unvertauschbarkeit müssen zwar als wesentliche Bestimmungen das Wertvollen betrachtet werden, erschöpfen aber das Wesen dieser Begriffe noch nicht. Denn beide Prädikate kommen jedem Seienden als solchem zu.

Mithin lässt nicht das nackte Dasein der Individuen überhaupt diese schon um ihrer einmaligen Existenz willen als wertvoll erscheinen; sondern eine nirgends mehr so anzutreffende Beschaffenheit hebt die Einzelwesen aus der allgemeinen verdienstlosen Gleichheit empor; nicht das, was allen gemeinsam ist, sondern was sie voneinander scheidet, ihre Eigenart, nicht der Gattungscharakter verleiht ihnen Würde und auszeichnenden Rang. — So das Wertungsverfahren des Individualismus.

Diese Bedeutung können aber die individuellen Subjekte sehr leicht erhalten. Denn wenn der Freiheit zuliebe das Eine Leben des Absoluten sich die Zerspaltung in Einzelwesen gefallen lassen muss, so liegt es nahe, gerade in der freien, durch Selbstbestimmung diktierten Gestaltung des Einzeldaseins dessen Wert zu sehen, mithin die Originalität als das Ideal zu betrachten. Zunächst bin ich nur das Produkt meiner freien Tätigkeit. „Ich bin derjenige, zu welchem ich mich mit Freiheit mache“ [1]). Ergänzen wir, dass die freie Wirksamkeit als Selbstzweck gilt, so finden wir, dass die Herausarbeitung einer eigengearteten Persönlichkeit eine Pflicht ist, also etwas an sich Wertvolles. Und diese Selbstbestimmung des eigenen Wesens kommt geradezu einer Selbstschöpfung des Individuums nahe, wenn die ursprüngliche Natur des Menschen als moralisch indifferent erklärt wird, da der Mensch gut oder böse erst durch den Gebrauch seiner Freiheit wird [2]). Nur so ist es zu verstehen.

---

[1]) „Sittenlehre“, SW. IV 222.

[2]) „Sittenlehre“, SW. IV 188.

wenn dieselbe „Religionslehre“, welche Individualität als eine nur phänomenale Ansicht erklärt, in ihrer Hingabe allein die Möglichkeit des seligen Lebens sieht, im strikten Gegensatz dazu dem Individuum sogar einen Anteil am übersinnlichen Sein konzediert. „Jeder ohne Ausnahme erhält durch seinen blossen Eintritt in die Wirklichkeit seinen Anteil an diesem übersinnlichen Sein — dem göttlichen Leben —; denn ausserdem wäre er gar nicht Resultat der gesetzmässigen Spaltung des absoluten Seins, ohne welches gar keine Wirklichkeit ist, und er wäre gar nicht wirklich geworden“ [1]).

Schon vorher in der „Sittenlehre“, ward diese Ansicht bisweilen in einem besonderen Problem verwendet: Zwar sind alle Gedanken des Individuums, „sofern sie nur wahr und gut“, im Allwillen enthalten [2]), doch legt das Gewissen jedem seine besondere Pflicht auf; in Anerkennung dessen, dass er ein besonderes einzigartiges Vernunftwesen ist.

Kants kategorischer Imperativ wird verworfen, weil seine formale Natur ihn nur zum negativen Kriterium ethisch zu wertender Handlungen eignet [3]). Indem er nur den reinen Trieb, das „obere Begehrungsvermögen“ [4]) berücksichtigt, den überall verschiedenen „Naturtrieb“ aber gar nicht berührt, kann er höchstens das Prinzip der „Metaphysik der Sitten“ abgeben, die, formal und leer, auf Unterlassungsgebote beschränkt bleibt. Eine „reelle Sittenlehre“ aber setzt voraus, dass jene beiden Triebe in ihrer Vereinigung betrachtet werden.

Freilich hatte es bei der Forderung einer solchen Ethik sein Bewenden. Das darf nicht auffällig erscheinen, so lange die Begründung der Eigentümlichkeit des Individuums in seiner natürlichen Beschaffenheit gefunden wird. Denn dann leuchtet auch hier das allgemeine, der eigen-

---

[1]) „Religionslehre“, SW. V 531.

[2]) „Bestimmung des Menschen“, SW. II 304.

[3]) SW. IV 130f. 140f. 147.

[4]) Im Sinne der von Kant korrigierten Bedeutung dieses Ausdrucks; vgl. Kr. d. prakt. Vern. (Kehrbach) S. 28.

artigen Gestaltung des Einzelwesens ungünstige Sittengesetz hindurch, das mit dem Natürlichen ja auch das Besondere überwindet. Freilich wird in diesem Zusammenhange der Naturtrieb auch als die eine Seite des Urtriebes bezeichnet, der das „vernünftige" Wesen charakterisiert. Über den Wert der durch den Anteil am natürlichen Sein bedingten Eigentümlichkeit des Vernunftwesens ist aber auch durch diese Verlegung der individuellen Besonderheit in das Intelligible nichts ausgemacht.

Viel wichtiger als alle diese theoretische Spekulation erscheint darum der Versuch der „Grundzüge", das Problem praktisch zu lösen. Es handelt sich um die Frage, ob hervorragenden Individuen eine ausserordentliche Bedeutung für den Fortschritt der Kultur beizulegen sei. Die Frage wird entschieden bejaht. Fichte rühmt die religiösen Heroen, die aus ihrer Umwelt weit herausragten, als die eigentlichen Beförderer der Menschheit. Alle jene Helden und Märtyrer, die für eine Idee lebten und starben, sich einem edlen Gedanken opferten, setzten aber ihre eigene Art durch; denn ihre Taten lieferten einen neuen Massstab des Rühmenswerten[1]). Gerade bei den bedeutendsten Zielen menschlicher Betätigung prallen die Bemühungen der Gesamtheit wirkungslos ab. Für Recht und Ordnung vermögen noch Gesellschaft und Staat zu sorgen. Sie geleiten den Menschen aber nur bis zur Schwelle der Moralität, der guten Sitte. Schon die Sittlichkeit beruht auf Freiheit Religiosität vollends, das Höchste, kann nur der Wirksamkeit einzelner gottbegeisterter Individuen entspringen[2]). Dass die „Staatslehre" ganz anderer Ansicht ist, wurde schon gezeigt. Doch darin pflicht sie den „Grundzügen" bei, dass auch sie den Schritt vom ersten Kulturzeitalter zum zweiten[3]) von der Überlegenheit einzelner abhängen lässt.

Noch gehört hierher die hohe Schätzung, welche der Wissenschaft und namentlich den Gelehrten zuteil wird.

---

[1]) Vgl. 3. Vorl. bes. S. 51.

[2]) „Grundzüge", S. 237.

[3]) Näheres vgl. unten.

Ihre Aufgabe ist es, „die oberste Aufsicht über den wirklichen Fortgang des Menschengeschlechtes im allgemeinen und die stete Beförderung dieses Fortganges“[1]) zu übernehmen. Dieser Ehrfurcht vor der Wissenschaft und ihrer Bedeutung für die Kultursteigerung entspricht es, wenn der Zustand des wissenschaftlichen Betriebes zu einer Zeit zum Ausgang für die Beurteilung aller Lebensgebiete zu eben dieser Periode gemacht wird, wie es die „Grundzüge“ tun.

C. Die Erklärung des Widerspruches.

Aber gerade hierbei zeigt es sich, dass die Bedeutung des Individuums zwiefach mit dem Werte der Gattung verknüpft ist. Denn selbst da, wo das Einzelwesen als etwas Selbständiges und Eigenartiges anerkannt wird, das, auf sich selbst gestellt, die ihm eigentümliche Entwicklung in alle Ewigkeit fortführt, erhält seine Wirksamkeit nur dadurch Bedeutung, dass durch sie die gemeinsamen Ziele aller Menschen verwirklicht werden. So wird der individuelle Wert dadurch bedingt, dass sein Inhalt aus dem allgemeinen geschöpft ist und seine Betätigung zugleich nach der Richtung des Gattungszwecks strebt. Der Gelehrte verdankt seinen Ehrenplatz nur der Tatsache, dass in ihm die „göttliche Idee“ sich besonders klar und eigenartig wiederspiegelt. In diesem Sinne heisst es: „Es ist das Eine göttliche Sein, das nur in jedem in eigentümlicher Weise erscheint.“ „Das Handeln der Individuen erhält nur dadurch einen Wert, weil es die Erscheinung Gottes ist[2]).“ In diesem Sinne ist die öfters wiederkehrende Aufforderung zu verstehen, „sein Leben an die Ideen zu setzen.“

Damit ist freilich der Zwiespalt nicht völlig gelöst, der die antiindividualistischen Prinzipien, namentlich der späteren Spekulation Fichtes, von den gleichzeitigen Neigungen trennt, den Wert des Einzelwesens hoch anzuschlagen. In der Tat

---

[1]) „Über die Bestimmung des Gelehrten“, SW. VI 328.

[2]) „Religionslehre“, SW. V 531 f.

müssen wir auf eine Versöhnung dieser entgegengesetzen Tendenzen, die vollständig befriedigen könnte, verzichten. — Der Grund der Disharmonie liegt indes klar zutage. Die Freiheitslehre, von der Fichte ausgeht, konnte durch den fast eleatischen Pantheismus der metaphysischen Periode, in dem die Versöhnung von Wert und Wirklichkeit ihren Ausdruck findet, wohl verdunkelt, nicht aber völlig vernichtet werden. Jene verlangt, wie wir sahen, die Betonung des individualistischen Prinzips. Dieser fordert das Aufgehen des einzelnen in der Gesamtheit und damit auch die Anerkennung eines allgemeinen Wertes. So wird der Konflikt unausbleiblich. Die Entscheidung aber musste um so eher zugunsten des Monismus ausfallen, als unser Denker sich auch von dessen metaphysischer Form nicht freimacht.

D. Das Ergebnis

dieses verwickelten Dankprozesses ist folgendes:

Das Problem der Persönlichkeit findet in der „Sittenlehre“ eine Lösung, die sich gegen die Bevorzugung der Individualität im ganzen ablehnend verhält. Die spätere Gestaltung des Systems zeigt hierin prinzipiell zwar die gleiche Tendenz, besonders sofern der diese Phase beherrschende Pantheismus und Eleatismus ihre Konsequenzen geltend machen. Aber andrerseits sind die auch in der früheren Periode nicht fehlenden Ansätze zur stärkeren Hervorhebung des einzelnen fortentwickelt. Sie verlieren an Macht oder verschwinden ganz, so oft starke religiöse Momente in den Vordergrund treten. In der Beurteilung des individuellen Faktors bei der Kulturentwicklung herrscht nur geringe Einhelligkeit.

Jedenfalls aber kann die Erfassung des wirklichen geschichtlichen Lebens durch eine gerechte Beurteilung des individuellen Wertes nur gewinnen. Und wenn das System an Folgerichtigkeit Einbusse erleidet, so nähert sich die Betrachtung andrerseits der Wahrheit.

Wo den Einzelwesen Bedeutung zuerkannt wird, da werden sie nicht bloss als Träger schon vorhandener Werte gebraucht. Vielmehr sollen die Individuen den sich in ihnen manifestierenden Gattungszielen stets neue Gestalt verleihen. Um mit dem Philosophen zu reden: Die „Idee“ soll in jedem ihrer Träger ein besonderes, vorher noch nicht dagewesenes Aussehen annehmen. Das bedeutet aber, dass die Einzelwesen die Durchgangspunkte der Fortgestaltung der Idee, d. h. der Wertentwicklung werden.

Auch für den Entwickelungsgedanken war es ein Glück, dass die Herrschaft des Eleatismus nicht ihre Rechte geltend gemacht hat[1]). Die Vereinigung des starren Seinsprinzips mit dem Evolutionsbegriff ähnelt im gewissen Sinne der platonischen Behandlung dieses Problems. Wie der griechische Denker aus dem Reiche der Ideen Werden und Veränderung verbannt, so wird hier Gott oder das Absolute als ein ewiges wandelloses Sein gedacht. Blickte aber die Ideenlehre auf die Sinnenwelt — eben um ihrer Wandelbarkeit willen — wie auf blossen Schein herab, so betrachtet sie die W.-L. als die notwendige Manifestierung des Absoluten und sieht gerade in ihrem ewigen Werden und Niemals-sein den adäquaten Ausdruck des göttlichen Lebens.

Für die idealistische Ansicht Fichtes wird nun diese Sinnenwelt zur Schöpfung eines vernünftigen Geistes, dessen Daseinsform eben jene Individuen sind. Wenn aber das Subjekt alles Werdens ein intelligentes zielstrebiges Wesen ist, muss sein Wirken vom Zweckgedanken beherrscht sein. Ein solches unter teleologischen Gesichtspunkten stehendes Werden ist Entwicklung. Also weist die Einsicht in die Natur der überindividuellen Vernunft eben dahin, wohin uns die Erkenntnis des wertvollen Einzelwesens geführt hat.

[1]) Immerhin wird er von Natalie Wipplinger („Entwicklungsbegriff bei F.“) zu wenig gewürdigt.

IV.

Der formale Charakter der Fichteschen Entwicklungslehre[1]).

Mit dem Idealismus allein ist der Wirklichkeit noch nicht die Eigenschaft des steten Werdens, des ewigen Fliessens aufgezwungen. Erst wenn man reine Tätigkeit als das Wesen des Geistes erfasst, wird eine genetische Betrachtung des Seienden unausbleiblich. Denn seine Alleinheit nötigt allem Wirklichen, das ja nichts anderes ist, denn er selbst, seine Gesetze auf; und das fliessende Leben, das seine Natur ausmacht, wird zur Eigentümlichkeit der Welt, die er erfüllt. Diese Konsequenz der idealistischen Weltansicht muss um so klarer ans Licht treten, je entschiedener mit dem Dualismus von Geist und Materie [Ding an sich] gebrochen und mit der Alleinwirksamkeit des Geistigen Ernst gemacht wird.

A. Das zielstrebige Werden.

Die oft betonte Ausschaltung des Dinges an sich, als eines dem Einfluss der Vernunft entzogenen Prinzips, ist ein charakteristischer Zug in Fichtes Denken. Dieser Vorgang ist die erste Bedingung zu dem weiteren Schritt, das Sein im Sinne eines starren in sich geschlossenen Prinzips zu beseitigen. Er kann gemacht werden, weil die Vernunft der einzige in Frage kommende Faktor, als das Wirken

[1]) Eine chronologische Anordnung erübrigt sich in diesem Abschnitt, da die Lösung des Problems keine wesentlichen Schwankungen in den einzelnen Schriften aufweist.

schlechthin erkannt ist. Nichts existiert als das Handeln. Der Hass gegen das ruhende Sein geht soweit, dass nicht einmal ein reales Subjekt als Träger der Vernunfttätigkeit zugelassen wird. So entsteht das Paradoxon eines Wissens ohne ein Wissendes, eines Handelns ohne ein wirkliches Etwas, das handelt. Denn der Substanzbegriff ist nicht nur für die Welt der Objekte lediglich die Form ihrer Erfassung durch die Intelligenz, nicht allein das Ding an sich ist ein unvollziehbarer Gedanke: auch die Substanzialität des Subjektes, das Ich, als dessen, was da wirkt, ist nur die Betrachtungsweise auf einem niederen Entwicklungsstadium des Bewusstseins. Ein Ich an sich lehrt der dogmatische Idealismus, indem er substanzielle Geister als vorstellende Wesen setzt und an ihnen Bilder vorbeiziehen lässt. Fichtes transzendentale Lehre kennt nur das Wissen als reinen Akt, nur einen hinfliessenden Vernunftprozess, der zwar durch Schranken gehemmt wird, in ihnen aber nur die Hindernisse bewältigt, die er sich selbst geschaffen hat.

Wird nun das Wesen der Tätigkeit im Streben erblickt, und zwar in einem endlosen, nie durch die völlige Erreichung des Gewollten abgebrochenen, so ist damit zwar noch nicht ein absolut wertvoller Endzweck als Ziel oder als Richtung weisender Punkt notwendig aufgegeben[1]), wie das Beispiel Schopenhauers zeigt. Indes ist es a priori gewiss, dass es eine unbedingt zu erfüllende Aufgabe gibt: die Realisierung des Sittengesetzes. Dieses schlechthin bestehende Ziel, dessen Wesen einer gänzlichen Verwirklichung in der Endlichkeit widerstreitet, bewirkt, als eigentliche Endursache, alle die Massnahmen, welche die Möglichkeit seiner Wirksamkeit erst sichern. Weil etwas sein oder vielmehr werden soll, ist ein Streben da, das diese Aufgabe zu erfüllen hat: Erst das Sollen führt zum Wollen. Und weil der Wille zu seiner Betätigung einer Sinnenwelt bedarf, nach aussen wirken und schaffen muss, entsteht für ihn sein Arbeitsfeld in der empirischen Welt, dem „versinnlichten Materiale seiner

[1]) So nämlich Wipplinger, Entwicklungsbegriffe bei F. S. 26.

Pflicht". So allein kommt Ordnung in das Spiel des ewigen Werdens und sich Veränderns. Erst das gewisse Ziel bestimmt den Weg, der zu ihm führt, und schreibt dem Streben die Richtung vor. Jetzt, durch die teleologische Betrachtung, gestaltet sich das Werden zur „Entwicklung". Folgte bisher nur eines auf das andere nach dem Gesetz der Kausalität, so stiftet der Zweckgedanke einen sinnvollen Zusammenhang zwischen den Elementen des Geschehens. Jedes von ihnen weist nun nicht bloss rückwärts auf seine Ursache, sondern fordert zugleich auch in dem ihm folgenden seine um des Endzwecks willen notwendige Ergänzung.

In dem a priori aufgestellten Endzweck ist gleichzeitig ein absoluter Wertmassstab gegeben. Wir sahen schon, wie die Beurteilung der Dinge schliesslich nur vermöge eines von aussen an sie herangebrachten Kriteriums möglich ist. Sobald aber infolge der Versöhnung von Sein und Wert dieser zu einer konkreten Realität erhoben und mit dem Ziele einer wirklichen Entwicklung identifiziert wird, fordert die jetzt notwendig gewordene Manifestierung des Zieles bestimmte Mittel, welche als Glieder in der Kette des Geschehens einen realiter teleologischen Prozess ausmachen. Dass damit der Willkür Tür und Tor geöffnet ist, wurde schon gezeigt[1]). Sie wird prinzipiell nicht aufgehoben, wenn — wie es die „Staatslehre" von 1813 tut — der teleologische Prozess als die Wirksamkeit einer Stufenfolge von Gesetzen gedacht wird, die sich einem höchsten unterordnen.

So entstehen mehrere in sich geschlossene durch die Geltung je Eines Gesetzes bestimmte Systeme, von denen das niedere zum höheren sich verhält wie das Mittel zum Zweck. Nur auf diesem Wege gelingt Fichte der Nachweis, dass das höchste Prinzip — das sittliche — den Naturmechanismus nicht durchbrechen dürfe. Vielmehr unterwirft sich das Gesetz der physischen Welt derart dem Freiheitsprinzip, dass es einen Teil der Wirklichkeit unumschränkt beherrscht. Über diesen, in seiner Totalität, sich mit

[1]) Vgl. oben Abschnitt I S. 12f.

Freiheit zu erheben, ist der Beruf der Vernunft, sofern sie dem Sittengesetz Gehorsam leistet.

B. Die Elemente der Entwicklungsreihe und der bewegende Faktor.

Damit sind wir bei einem neuen Merkmal des Entwicklungsprozesses angelangt, das ebenso im Wesen des Endziels begründet liegt. Gewöhnlich erweisen die Glieder einer Entwicklungsreihe dadurch ihren Zusammenhang miteinander, dass allein durch eine allmähliche Verschiebung und Wandelung ihrer materialen Bestimmungen eine stetige Reihe zustande kommt. Durch die Modifikation von Inhalten — sie entstehe, wodurch sie wolle — erwächst ein Kontinuum, in dem die Glieder von grossem Abstande nur noch mit Mühe ihre Verwandtschaft erkennen lassen. Die „Entwicklung" in der Natur liefert ein Beispiel für ein derartiges Kontinuum, das sich durch die rein inhaltliche Modifizierung seiner Elemente aufbaut.

Ganz verschieden davon ist der Prozess des Werdens bei Fichte. Hier kommt es keineswegs auf ein Anderswerden dem Inhalte nach an. Denn Träger der Entwicklung ist der Geist, ihr Ziel seine Freiheit oder vielmehr sein Freiwerden. Indem diese Tendenz rückwirkend ihre Kraft geltend macht, entsteht als der allgemeine Charakter des vom Ziele beherrschten Werdens der Übergang von geringerer zu grösserer Freiheit, die Erhebung über das schlechthin und absolut gesetzte Sein zur klar bewussten und frei gewollten Aneignung desselben Zustandes, zur Selbstschöpfung des nämlichen Seins. Die Losreissung der Vernunft von den sie hemmenden Schranken, die Befreiung von der Befangenheit, welche die Undurchsichtigkeit des „Gegebenen" bewirkte, begründet die Herrschaft eines freieren Geistes, dessen grössere Selbständigkeit sein einziger Vorzug vor dem früher waltenden ist. Dabei ist es natürlich nicht ausgeschlossen, dass die Hinzufügung des Freiheitsmomentes auch eine inhaltliche Veränderung des sich entwickelnden Geistes herbei-

führen kann. Ein Beispiel dafür ist die Entfaltung der theoretischen Vernunft, wo lediglich durch das freie Sich-selbst-ergreifen des gegenwärtigen Seins [= Reflexion] eine neue, auch material verschiedene Stufe erklommen wird. Doch das ist nur ein zufälliger Nebenerfolg. Der Übergang von gebundenem Sein zur selbständigen Erfassung desselben Zustandes aber ist das vorzüglichste Charakteristikum der Entwicklungslehre Fichtes in allen Perioden seines Denkens.

Zugleich liegt in dieser Eigentümlichkeit der tiefste Grund für die Beschränkungen, welche die rücksichtslose Verwendung des Evolutionsgedankens im Gebiete der Geschichte erleidet[1]). Wenn der Prozess des fortschreitenden Werdens wesentlich eine Produktion von Freiheit ist und in der Unterwerfung des unbedingten Seins unter die Selbstgestaltung der Vernunft besteht, so muss offenbar ein ursprünglicher Inhalt gegeben sein, der nicht erst das Resultat eines Entwicklungsvorganges ist. Da Unabhängigkeit und nur sie als Ziel gefordert wird, so wird ein materiales Sein mit ursprünglicher Bestimmtheit nötig als das, was mit Freiheit erfüllt werden soll. Man könnte einwenden, dass diese Voraussetzung für jedes Werden zutrifft, da jeder Entwicklung ein konkretes Etwas zugrunde liegt, das aus einem niederen Stadium in ein höheres übergeht.

Dennoch bleibt in diesem Punkte unserem Systeme eine Eigentümlichkeit gewahrt. Denn während sonst gegen die unendliche Hinaufführung einer Reihe von seiten der Logik kein Einspruch erhoben werden darf, wird hier die Festsetzung eines Anfangspunktes des Werdens zur Notwendigkeit. Sie folgt eben aus der geschilderten Eigenart des teleologischen Prozesses.

Andrerseits kann zwar die völlige Nichtexistenz der Freiheit, aber niemals ein unüberschreitbares Maximum angetroffen werden. Darum ist trotz der Forderung eines Ausgangspunktes doch zugleich die Möglichkeit eines ins Unendliche sich vollziehenden Fortschrittes gesetzt. Damit

[1]) Urkultur; ursprüngliches Normalvolk etc.; vgl. unten.

wird dem nimmermüden Tatendrange des unbegrenzten Strebens Rechnung getragen. Ebenso aber wird der Gefahr seiner Zersplitterung und Zerfahrenheit, die das ewige Werden in sich birgt, durch die Nachwirkung eines scharf umrissenen Anfangszustandes vorgebeugt, der Neigung des freien Geistes, in schrankenlose Willkür auszuarten, kräftig begegnet.

Diese Klippe drohte ja um so mehr, als gerade das Wesen des Entwicklungszieles, die Darstellung des reinen Ich, d. h. die Herrschaft des Sittengesetzes über den sinnlichen Trieb, die völlig freie Selbsttätigkeit der Vernunft zur Voraussetzung hat. Diese Selbstgestaltung des Entwicklungssubjektes ist das Prinzip, der bewegende Faktor des Werdeprozesses. Er vollbringt das, was bei einer natürlichen Evolution das Walten der Naturkräfte bewirkt. Die Selbsttätigkeit ist durch den Endzweck gefordert; denn Moralität wird allein durch Freiheit erzeugt. Ermöglicht aber wird die freie Wirksamkeit durch das Grundvermögen der Vernunft, das Streben, das wie kein anderes Geistesvermögen wesentlich auf der Tätigkeit des Subjekts allein beruht.

V.

Der Inhalt der Geschichtsentwicklung.

Den natürlichen Einschnitt bildet auch hier der sich kurz nach 1800 vollziehende Umschwung in Fichtes Grundansicht, die sich aus einem ethischen Idealismus in einen die Versöhnung von Sein und Wert lehrenden Pantheismus wandelt. Auf die Geschichtsbetrachtung angewandt, ergibt das den Gegensatz des revolutionären Idealismus und einer Anschauung, welche die wirklich stattfindende Kulturentwicklung als eine Wertbewegung zu erfassen strebt.

A. Die revolutionäre Periode.

Fichtes erste Schriften, welche sich mit dem Gange der Kultur befassen[1]), fallen in die Jahre der französischen Revolution. Sie prüfen ihre Gründe und ihre Berechtigung. Indem aber die Untersuchung sich nicht auf die Besonderheiten dieses historischen Faktums einlässt, sondern weiter ausholend die Frage nach dem Wesen der Kultur- und Geschichtsentwicklung aufwirft, erweitert sich die Betrachtung zum Umriss eines allgemeinen historischen Bildes.

Die Revolution offenbart mit der gewaltsamen Lösung historischer Verwicklungen ihr ungeschichtliches Denken. Und ebenso steht der Theoretiker, der ihren Standpunkt teilt, der Erfassung wertvoller Gebilde und Institutionen als der Ergebnisse eines langen und stetigen Entwicklungs-

[1]) „Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten", 1792. „Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution", 1793.

prozesses noch fern. Die Revolution zeigt durch die bewusste Zerstörung der bestehenden Einrichtungen, dass für sie die verflossene Kulturentwicklung null und nichtig ist; durch die Schaffung fundamental neuer Zustände aber, dass sie dem Gesellschaftsleben ganz bestimmte Zwecke und Ziele setzt. Nur ihnen zuliebe bricht sie mit tausendjährigen Überlieferungen. Der Rechtsgrund, nach dem sie verfährt, ist nicht das Gewordene, das Bestehende; sondern ein zu verwirklichendes Ideal bestimmt die Massregeln, welche zu treffen sind. Nicht das Gegebene, sondern das Seinsollende leitet den Schritt der Gesellschaft. Das Ideal ist alles, die Wirklichkeit nichts, sofern sie nicht in den Dienst des Ideals tritt.

Der Theoretiker zögert nicht einen Augenblick, die Revolution als sittlich berechtigt zu betrachten[1]). Dem praktischen Politiker fällt die Beantwortung der Frage nach ihrer Zweckmässigkeit ungleich schwerer. Zwar glaubt er, dass eine gelingende Umwälzung den Fortschritt rasch und sicher zu befördern vermag. Doch mahnt die Gefahr ihres Missgeschicks und des noch viel grösseren Elends, welches dieses sicher begleiten würde, dazu, auf derlei waghalsige Experimente zu verzichten[2]).

α. Die Wirklichkeit im Lichte des revolutionären Idealismus.

Immerhin brach in Frankreich unter dem Ansturm der Revolution das acien régime zusammen; anderswo kündigte sich sein Fall wenigstens an. Das musste den revolutionären Denker gegen die historische Wirklichkeit nur noch kritischer

---

[1]) F. gibt sogar in der Staatslehre des eigenen „Naturrechts" der Revolution einen bestimmten Platz: Für den Fall, dass die „Ephoren" die höchste Instanz im Staatsleben, die lediglich die Aufgabe hat, die Regierung zu kontrollieren, versagen, sich etwa mit den Gewalthabern verbinden, wird an das Rechtsbewusstsein der Bürger, als die ultima ratio appelliert. So wird der Kampf gegen die Regierung sanktioniert. Ganz anders Kant; vgl. Paulsen, Kant S. 358.

[2]) „Zurückford. der Denkfreiheit" SW. VI 5.

stimmen. So wird die Gefahr gesteigert, dass über das, was sein soll, das, was ist, vergessen wird, dass die Wirklichkeit hinter dem Werte zu kurz kommt und ungerecht beurteilt wird. Dass Fichte in der Tat diese Klippe nicht vermieden hat, zeigt die geringschätzige Art, in der vom Kulturverlauf die Rede ist. Indem als Zweck und Aufgabe der Menschheit die Realisierung der Freiheit hingestellt wird, erscheint ihre mehr oder minder grosse Beförderung als der Wertmesser geschichtlicher Einrichtungen und Personen. Diese Voraussetzung erklärt auch, weshalb gerade die Fürsten durch die Politiker Fichte so hart getadelt werden[1]). Selbstsucht und schamlose Willkür war freilich bei den Regenten selten so gross als im achtzehnten Jahrhundert, aber auch ein Friedrich der Grosse wird nicht gerade günstig beurteilt. Denn dem Idealisten, der die Freiheit und nur sie verwirklicht sehen will, muss jeder Absolutismus, er sei noch so aufgeklärt, jede Bevormundung durch den Herrscher, mag sie dem Volke das höchste materielle Glück bescheren, verdammenswert erscheinen. Er zieht den Untergang in Freiheit dem Tode in Knechtschaft vor. „Fürst, du hast kein Recht, unsere Denkfreiheit zu unterdrücken: und wozu du kein Recht hast, das musst du nie tun, und wenn um dich herum die Welten untergehen und du mit deinem Volke unter ihren Trümmern begraben werden solltest. Für die Trümmer der Welten, für dich und für uns unter den Trümmern wird der sorgen, der uns die Rechte gab, die du respektierst“[2]).

Das erinnert an Schiller, was den Enthusiasmus anlangt, mit dem das Recht des eigenen freien Denkens gefordert wird; es erinnert an Kant, sofern dieser als die einzige Bedingung des Kulturfortschritts die Freiheit der Meinungsäusserung verlangt[3]). In Fichte wirkt der Gedanke, dass die Machthaber die Todfeinde der Freiheit und damit des Fort-

[1]) Bes. in der „Rede über die Denkfreiheit“.

[2]) „Zurückford. der Denkfreiheit“ SW. VI 28.

[3]) In der Abhandlung „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ SW. I 109ff.

schritts seien so stark, dass er ihn zum Prinzip der bisherigen Weltgeschichte macht, die demnach in schroffem Widerspruch zu dem Ideal steht.

Das Ziel der Menschheit — so argumentiert er — ist die Freiheit; die Monarchie strebt, wie schon ihr Name sagt, nach Herrschaft, die für sie den Selbstzweck bedeutet. „Die Tendenz aller Monarchien ist nach innen uneingeschränkte Alleinherrschaft und nach aussen Universalmonarchie“[1]). Die politische Geschichte des Mittelalters und der neuen Zeit ist ein einziger fortlaufender Beweis für diese Behauptung. Das Altertum besass seine Universalmonarchie im römischen Reiche. Als sich auf seinen Trümmern die germanischen Völker niederliessen, da schufen gemeinsame Herkunft und Sitte, Gleichheit der Religion und der Schicksale eine einzige grosse Völkerfamilie, um die das lebendige Bewusstsein ihrer Einheit ein festes Band knüpfte[2]). Im Papsttum wurde das religiöse Haupt anerkannt, das die Zusammengehörigkeit des christlichen Europa auch äusserlich bekundete. Das Ideal der Universalmonarchie ward in ihm zur Wirklichkeit. Ihre Grundsätze drückte die geistliche Weltherrschaft „am festesten und folgerichtigsten“ aus[3]). Der Erfolg liess nicht auf sich warten. Die Reformation legte in die Allmacht des Papsttums Bresche: die zweite Universalmonarchie gehörte der Geschichte an.

Inzwischen brachte die Wiedererweckung der antiken Kultur der barbarischen Welt die Kenntnis römischer Rechts- und Staatsbegriffe. Jetzt erst entstanden moderne weltliche Staatswesen. Aus dem Schirmherrn der Christenheit, den Vögten der Kirche wurden der deutsche Kaiser und die etlichen Könige Europas. Die gegenwärtigen Staaten haben sich also nicht „durch Sammlung und Vereinigung unverbundener einzelner, sondern vielmehr durch Trennung und

---

[1]) „Beiträge“ SW. VI 94.
[2]) „Geschlossener Handelsstaat“ SW. III 450.
[3]) „Beiträge“ SW. VI 98.

Zerteilung einer einzigen grossen, jedoch nur schwach verbundenen Menschenmasse“ gebildet[1]).

Sobald die Scheidung vollkommen war, wurde bald vergessen, dass man einen langen Weg gemeinsam zurückgelegt hatte. Argwöhnisch beobachteten die Nationen gegenseitig ihre Schritte, wachten eifersüchtig darüber, dass der Nachbar nur nicht übermächtig würde. Das nennt man die Erhaltung des europäischen Gleichgewichts, und man preist die Staatsweisheit, die dieses wichtige, ja im Grunde einzige Problem der äusseren Politik — als Problem erhält. In Wirklichkeit endet für jeden Staat das Interesse an der Erhaltung des Besitzstandes der übrigen in dem Augenblick, da er sich stark genug fühlt, sie zu verschlingen[2]).

Für die innere Politik erwächst daraus die Aufgabe, die Mittel für die Erweiterung nach aussen zu liefern. Der erste Schritt ist natürlich der, dass alle Kräfte der Nation Einem Willen untertan werden, der sie für jenen Zweck schult und nach eigenem Belieben verwendet. So wird die uneingeschränkte Herrschaft Eines Fürsten im Innern Ziel und Gepräge des sich entfaltenden Weltreiches, das seinen Untertanen Ruhm und Knechtschaft bringt, einen „Nationalstolz ohne Nation“ erzeugt. Doch um nicht ungerecht zu sein, muss man anerkennen, dass diese Art Weltgeschichte die europäischen Völker wenigstens fieberhaft erregte und bewegte. „Das Reiben des mannigfaltigen Räderwerkes dieser künstlichen politischen Maschine von Europa erhielt die Tätigkeit des Menschengeschlechtes immer in Atem“[3]).

Das ist freilich eine Regsamkeit, die der von Fichte geforderten freien Tätigkeit der Gesellschaft bei weitem nicht entspricht. Und doch verblendet den Philosophen seine revolutionäre Gesinnung nicht so weit, dass er der bisherigen Entwicklung allen Wert aberkennt. Er besitzt nicht bloss jenen Idealismus des Propheten, der an einen sicheren Fort-

[1]) SW. III 451; VII 461.
[2]) SW. VI 94.
[3]) S. 96.

schritt in der Zukunft glaubt, ihn für die Aufforderung der vernachlässigten Pflicht hält. Ein gewisses Fortschreiten glaubt er auch schon in der abgelaufenen Geschichte erblicken zu dürfen. Denn schon jetzt ahnt er, — was er später philosophisch zu begründen unternimmt, — dass die Geschichte mehr ist als „Zirkeltanz“ und zwecklose Wiederholung ins Endlose. Gerade das abgelaufene Jahrhundert verdient nach ihm Lob und Anerkennung dafür, dass es die Menschheit kräftig gefördert hat. Freilich hat es noch weite Wege, bis das neue Gebäude der Freiheit fertig und vollendet ist[1]).

Aber diese Anwandlungen einer optimistischen Weltbetrachtung finden wir um diese Zeit bei ihm noch recht selten. Und das darf nicht wundernehmen. Denn wer an die Tatsachen stets mit dem Ideal herantritt, ohne die mindeste Gewähr, es in ihnen realisiert zu finden, wird alles Bestehende mit einem gewissen Misstrauen betrachten. Es fehlt nicht bloss jeder Anhalt dafür, dass das vorliegende Wirkliche wertvoll ist, sondern vor allem die Gewissheit, dass die Idee sich überhaupt in der realen Welt manifestiere. Erst die Metaphysik der zweiten Periode erfüllt die Voraussetzungen dafür. Darum vermissen wir jetzt eine Philosophie der Geschichte als eine Deutung ihres Sinnes. Denn es ist unserem Denker zunächst höchst zweifelhaft, ob man dem bisherigen Dasein der Gesellschaft unbedingt einen vernünftigen Sinn zuerkennen dürfe. Höchst gewiss und unzweifelhaft aber ist es ihm, dass es einen Zweck und ein Ziel haben solle. Und darum kann er eine Theorie des Staates und des Rechtes geben, die sich lediglich um das Ideal kümmert. Hier wird der Endzweck vorangestellt, und er weist der Gesellschaft den Weg, den sie gehen soll, und den sie gehen muss, wenn anders jenes Ziel erreicht werden soll. Der Inbegriff der Mittel, welche zum Ziele führen, ist die Kultur.

---

[1]) „Zurückf. d. Denkfreiheit“ SW. VI 5f.

β. Die Kultur.

Sie ist darum stets „Kultur zur Freiheit“. Ihr Wesen besteht darin, dass sie die Sinnlichkeit, worunter im weitesten Sinne alles nicht Vernünftige begriffen wird, unterjocht und für die Zwecke der Vernunft nutzbar macht[1]). Daher erscheint sie als „das letzte und höchste Mittel für den Endzweck des Menschen, ... — wenn der Mensch als vernünftig-sinnliches Wesen“; als „letzter Zweck, wenn er als bloss sinnliches Wesen betrachtet wird. Die Sinnlichkeit soll kultiviert werden: das ist das höchste und letzte, was sich mit ihr vornehmen lässt[2])“; und zugleich die einzige Aufgabe der Kultur.

Wenn sie aber zur Freiheit führen und die Unabhängigkeit vorbereiten soll, dann darf sie offenbar nicht als etwas bereits Fertiges und Abgeschlossenes an den zu Kultivierenden herangebracht werden. Sie darf nicht als das frei zur Verfügung stehende Mittel benutzt werden, um dessen Schaffung man sich nie gekümmert und gemüht. Vielmehr kann sie ihren Zweck nur dann erfüllen, wenn sie vom Menschen selbst erworben und erstritten wird. Der Endzweck fordert nicht nur Kulturgüter als solche, sondern er drückt dem Kulturprozess auch das ihm eigene Gepräge auf: Nur im Wirken und Handeln erschöpft sich das Wesen des Menschheitszieles, der Freiheit. Darum ist alle wertvolle Kultur die eigene Arbeit an sich selbst. „Niemand wird kultiviert, sondern jeder hat sich selbst zu kultivieren; alles bloss leidende Verhalten ist das gerade Gegenteil der Kultur; Bildung geschieht durch Selbsttätigkeit und zweckt auf Selbsttätigkeit ab. Kein Plan der Kultur kann also so angelegt werden, dass seine Erreichung notwendig sei; er wirkt auf Freiheit und hängt vom Gebrauche der Freiheit ab . . .“[3]).

Und weil die Kultur zur Freiheit eine Kultur durch

---

[1]) „Beiträge“ S. 87 ff.

[2]) „Best. des Gelehrten 1. Vorles. SW. VI 298 f. ähnlich „Beiträge“ Ibid.

[3]) SW. VI 90.

Freiheit ist, weil erst die unbedingte Unterwerfung und willkürliche Verwendung der Natur Kulturgüter schafft, kann alles ihr Beförderungsmittel werden. Nur das Material ist gegeben, der Gebrauch wird der Willkür anheimgestellt, die an denselben Dingen sich zu sittlichem Heroismus erheben, ebenso aber die niedrigsten Instinkte im Menschen entfesseln kann[1]). So wird als der bewegende Faktor in der Kulturentwicklung die Selbsttätigkeit angesehen. Der Mensch muss sich das Rüstzeug für den Kampf um das höchste Ziel selber erst schmieden, wenn anders es seinen Zweck nicht verfehlen soll.

Indem sich also die wohlverstandene Kultur als die Voraussetzung erweist, auf der die Entwicklung zur einzig angemessenen Form des Lebens fusst, wird sie zu einem wesentlichen und charakteristischen Bestandteil des Berufes der Gesellschaft. Darum kann die Bestimmung der Menschheit in die beständige Fortgestaltung der Kultur gesetzt werden[2]). So erhält sie die Aufgabe, die „gleichförmige Fortbildung aller ihrer [der Menschheit] Anlagen und Bedürfnisse“ zu bewirken[3]). Dazu gehört auch die Überwindung der natürlichen Ungleichheit, welche die Menschen trennt und ihr Zusammenwirken stört. So wird der Austausch der sich gegenseitig ergänzenden Leistungen der Individuen vermittelt. Sie schliessen sich zu einer Kultureinheit zusammen, deren Arbeitsleistung eine von Vernunft geleitete Arbeitsteilung steigert. Damit entsteht die „moralische Ungleichheit“ der verschiedenen Berufe. Die Natur wird genötigt, „wenigstens das Geschlecht in allen seinen einzelnen Anlagen auszubilden, da sie das Individuum nicht bilden wollte.“[4]).

Sofern aber der Gesellschaft nur die überall gleichen sittlichen Aufgaben anvertraut werden, muss die Trennung der Menschheit in Nationen als etwas Zweckwidriges oder

---

[1]) Ibid.
[2]) SW. VI 335 ff.
[3]) Ibid.
[4]) SW. VI 315.

zum mindesten Gleichgültiges angesehen werden. Darum erscheint als die Folge des verlangten Entwicklungsganges, der nur durch ein für alles Menschliche gleiche Ziel Wert erhält, die Nichtachtung der natürlichen Gemeinschaft des Volkes. Fichte hat diesem Gedanken einen drastischen Ausdruck gegeben: „Glaubt ihr, dass dem deutschen Künstler und Landmanne sehr viel daran liege, dass der lothringische oder elsassische Künstler und Landmann seine Stadt und sein Dorf in den geographischen Lehrbüchern hinfüro in dem Kapitel vom deutschen Reiche finde, und dass er Grabstichel und Ackergerät hinwerfen würde, um es dahin zu bringen? Nein . . “ [1]).

Mit dieser Betrachtungsweise zeigt sich Fichte noch völlig abhängig von den historischen Anschauungen der rationalistischen Aufklärung. Ihre ungeschichtliche Denkart prägt sich darin aus, dass sie die historischen Erscheinungen nach allgemeinen „vernünftigen“ Begriffen beurteilt und eben darum der konkreten Inhaltsfülle, die der Entwicklungscharakter der Geschichte bedingt, nicht gerecht wird. Was dem Ideal nicht entspricht, wird verworfen oder als gleichgültig nicht beachtet. Allerdings ist Fichtes Ideal die Freiheit; und die wahre Kultur darf nur diesem Ziele dienstbar sein. Da er jedoch seine Zeit von diesem Zustande allzu weit entfernt glaubt, kann er den Kulturstolz der Zeitgenossen nicht gutheissen. Und nur darin unterscheidet er sich bisher von der Aufklärung.

So lehrt die Betrachtung des Fichte'schen Kulturbegriffs, dass sein ethischer Idealismus unfähig war, zu einer wahrhaft historischen Auffassung durchzudringen. Erst der Pantheismus der nächsten Periode begründete seine geschichtliche Weltansicht, indem er ihn dazu führte, alles Seiende dem Einen wertvollen Entwicklungsprozess einzufügen. Die bedeutsamste Frucht dieser neuen Erkenntnis, die veränderte Stellung zum Nationalen, die schon vor den „Reden a. d. deutschen Nation“ sich mehr und mehr in dem Denker befestigte, zeigt, wie völlig sein Bruch mit den alten Anschauungen war.

[1]) SW. VI 95; vgl. auch „geschloss. Handelsstaat“ SW. III 481.

B. Der Sinn der Geschichte.

Die bisherige Spekulation über die Gesellschaft und ihre Lebensbetätigung beschränkte sich darauf, den Ertrag der Sitten- und Rechtslehre zur Konstruktion eines vorbildlichen Gesellschaftslebens zu verwerten. Die Frage nach dem Sinn der historischen Wirklichkeit war nur insofern berührt worden, als ein Wertmassstab statuiert wurde, an dem mögliche geschichtliche Vorgänge zu prüfen wären. Einzelne Ereignisse wurden wohl herausgegriffen und jener Probe unterworfen. Hierbei begnügte sich das Urteil aber nicht mit Anerkennung oder Verwerfung schlechthin. Vielmehr entschied der Grad ihrer Kongruenz mit dem Ideal über ihren grösseren oder geringeren Wert.

Mit der Zulassung eines solchen relativen Wertes ist die Eine Bedingung dafür gegeben, über den fragmentarischen Charakter vereinzelter bedeutsamer Erscheinungen der historischen Wirklichkeit hinauszugehen. Man braucht sich nicht mehr bei diesem oder jenem Wertvollen zu bescheiden, sondern vermag das Ganze des Geschehens als eine Wertreihe zu erfassen. Aus dem absoluten Werte wird dadurch ein Ziel; aus jenem Zusammenhange ein Entwicklungsprozess, dessen Aufgabe es ist, das Ziel zu realisieren. Damit ist allerdings erst die logische Entstehung jener Reihe gegeben. Sie durch die Ereignisse der Wirklichkeit erfüllt zu finden, heisst nichts anders, denn das Sein selber als Wertrealisierung zu begreifen, die Welt als die Entfaltung der Idee anzusehen.

Darum ist die Frage nach dem Sinne des wirklichen, nicht bloss idealen gesellschaftlichen Lebens nur dann verständlich, wenn gezeigt ist, inwiefern dieses sinnvoll nicht nur sein könne, sondern sein müsse; wenn das Wirken der Menschheit als die notwendige Manifestierung einer schlechthin gesetzten Idee bewiesen wird. Wohl aber konnte auf Grund der pantheistischen Spekulation eine Geschichtsphilosophie entstehen, welche die historische Wirklichkeit als die Entfaltung eines absoluten Wertes erfasst. Danach gestaltet sich das Verhältnis der Metaphysik zur philosophischen

Geschichtslehre also, dass jener die Aufgabe zufällt, das Wesen und die notwendige Manifestierung der Idee aufzuzeigen, während diese sie auf ihrem Wege durch die historische Welt begleitet.

α. „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters."

Jene Idee, als deren Verwirklichung die Welt entsteht, ist Gott, das sich in Ewigkeit zu grösserer Klarheit und Freiheit fortentwickelnde Absolute. Dass es zugleich als wandelloses, unveränderliches Sein hingestellt wird, widerspricht nicht seiner entwickelungshaften Natur, sondern dokumentiert nur die ewige Geltung des in ihm verkörperten Wertes. Darum verlangt das Wesen des Absoluten, dass es nicht, in sich selbst eingesponnen, verharre, vielmehr ausser sich eine Sphäre seiner Verwirklichung setze. Diese wird mit dem Absoluten, als die Erfüllung seines Wesens, eingesetzt. Sie kann nur Akt sein, natürlich ein geistiger Prozess, „Wissen". Indem dieses als der Ausdruck des göttlichen Wesens aufgewiesene „Wissen" dem in der Menschheit sich ewig fortgestaltenden geistigen Weltprozess gleichgesetzt wird, ist die Geschichte der Menschheit die Verwirklichung Gottes, genauer der „göttlichen Idee"[1]).

1. Die Geschichtsmetaphysik.

Der Beweis ist für F. erbracht, dass in der Weltgeschichte Werte realisiert werden: die Frage nach dem Sinne der historischen Wirklichkeit ist also beantwortet. Jetzt erst kann jeder Erscheinung des gesellschaftlichen Lebens Gerechtigkeit widerfahren. Wurde bisher jedes geschichtliche Gebilde und jeder Prozess auf den mit dem Sittengesetz zusammenfallenden absoluten Wert bezogen, so wird zwar diese Einseitigkeit auch jetzt noch keineswegs vollkommen überwunden. Immerhin ist ein verständnisvolles

[1]) Vgl. auch Abschnitt II S. 29 ff.

Eingehen auf alles historisch Gewordene, eben um dieser Eigenschaft willen, angebahnt.

Die Wandlungen in der Stellung Fichtes zu verschiedenen Problemen finden durch den Umschwung in der metaphysischen Grundansicht wenigstens zum Teil ihre Erklärung. Wir heben nur hervor, wie sich schon in den „Grundzügen" Ansätze zur Würdigung nationaler Eigenart finden; wie sich ferner das Urteil über die Berechtigung einer auf Autorität begründeten Herrschaft modifiziert hat. Kurz, es macht sich das Bestreben geltend, das Wirkliche als notwendig für die Erfüllung des Weltzwecks, als eine positive Bedingung seiner Realisierung zu begreifen.

a. „Normalvolk" und Wilde.

Dieser selbst wird hier nicht anders als schon früher in der Realisierung der Freiheit gesehen. „Der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, dass sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte."[1]) Was die Untersuchung über den allgemeinen Charakter des Fichte'schen Entwicklungsgedankens ergeben hat, das findet hier seine Bestätigung. Nicht die Erreichung bestimmter materialer Ergebnisse wird der Gesellschaft zur Pflicht gemacht, kein Fortschritt im Sinne eines inhaltlichen Anderswerdens ihrer Zustände wird angestrebt; nur die Durchdringung ihres Seins mit Freiheit, die sittliche Selbstbestimmung der Gattung wird verlangt.

Darum macht auch die genetische Erklärung vor so vielen sozialen Erscheinungen, die man als Produkte eines langwierigen Entwicklungsprozesses anzusehen pflegt, Halt. Sprache, Religion und ein gewisses Mass sittlichen Denkens werden, als von Uranbeginn her bestehend, als ursprünglich der Menschheit eigene Güter angesehen.

So führt nicht bloss der metaphysische Unterbau, vielmehr ebensosehr die Eigentümlichkeit des Entwicklungsgedankens dazu, eine ewig existierende Menschheit anzunehmen, in der die Keime der gesellschaftlichen Güter von Anfang an enthalten sind. „So gewiss . . Wissen ist — und

[1]) 1. Vorles. SW. VII 7.

dieses ist, so gewiss Gott ist, ... so gewiss ist eine Menschheit und zwar ein Menschengeschlecht von mehreren; und da die Bedingung des gesellschaftlichen Zusammenlebens die Sprache ist[1]), mit einer Sprache versehen." Und auf das Ziel des Menschheitslebens eingehend: „Zu den inneren Bestimmungen der Menschheit gehört es, dass sie in diesem ihrem ersten Erdenleben mit Freiheit zum Ausdruck der Vernunft sich erbaue. Aber ..... die Vernunftlosigkeit kann nie zur Vernunft kommen; wenigstens in Einem Punkte seines Daseins, daher muss das Menschengeschlecht in seiner allerältesten Gestalt rein vernünftig gewesen sein, ohne alle Anstrengung oder Freiheit." Auf diesem Wege gelangt Fichte zu seiner merkwürdigen Lehre von dem „Normalvolk", das „durch sein blosses Dasein, ohne alle Wissenschaft oder Kunst sich im Zustande der vollkommenen Vernunftkultur befunden" habe[2]). Natürlich ist eine schon ganz erhebliche materielle Kultur erforderlich, damit der Genuss einer geistigen möglich sei. Fichte malt den Zustand auch in Einzelheiten aus[3]).

Das „Normalvolk" bezahlt das Kulturglück, das ihm ohne Mühe in den Schoss gefallen, mit dem Preise einer völligen Geschichtslosigkeit. Nur von seinem Instinkt geleitet, ruhig einen Tag wie den anderen verlebend, geniesst es, worum es sich nicht gemüht; darum muss es aber darauf verzichten, seinen Kulturstand zu erhöhen und durch geschichtlichen Fortschritt zu steigern. Der lebendigen Wirksamkeit der Gesellschaft, dem Bedürfnis einer ihrer

---

[1]) Acht Jahre früher hatte Fichte in der Schrift „Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache" 1795 (SW. VIII 301 ff) die Sprache ausdrücklich als das Produkt bewusster und willkürlicher Erfindung betrachtet (S. 303); ihre allmähliche Entstehung und Ausbildung zu beschreiben gesucht; ihre Bedeutung für den Vernunftgebrauch als relativ gleichgültig erklärt. Jetzt wird die Untersuchung ihres Ursprungs als die versuchte Lösung eines gar nicht bestehenden Problems abgelehnt. VII 133.

[2]) 1. Vorles. S. 132—132.

[3]) Z. B. 12. Vorl. S. 173.

Arbeitspflicht sich bewussten Menschheit wird freilich der Boden entzogen, sobald Entwicklung und Fortschreiten ihrem Dasein versagt sind.

Fichte hilft sich nur unvollkommen dadurch, dass er dem „Normalvolk“ die Masse der erdgeborenen Wilden gegenüber stellt. Sie teilen mit jenem das Schicksal völliger Geschichtslosigkeit, entbehren aber der Gesittung und Kultur, die das „Normalvolk“ auszeichnen. Dafür sorgt ein nur auf die Sinnlichkeit und ihre Befriedigung gerichteter Naturtrieb für die Erhaltung ihrer physischen Existenz. Und diese Beschäftigung erfüllt ihre Tage, die nur dadurch unterschieden sind, dass sie „an diesem Nahrung in Fülle fanden, an dem anderen leer ausgingen, niederfallend am ersten vor Übersättigung, am zweiten vor Entkräftung, um wieder zum Kreislaufe, der zu nichts führte, zu erwachen [1]).“

Das sind die beiden in ihrer Isolierung selber geschichtslosen Faktoren der Weltgeschichte. Erst indem sie sich vermischten und durchdrangen, die Wilden die Kultur des „Normalvolkes“ annahmen, entstand etwas eigentlich Neues: der Beginn der Gesittung bei vormals Kulturlosen. Von diesem Momente an datiert die Weltgeschichte.

Diese seltsame Theorie der Urmenschheit entfernt sich so weit von allen durch die Erfahrung bekannten Tatsachen, dass es in erster Linie geboten erscheint, sie auf ihren Zusammenhang mit den Prinzipien des Systems zu prüfen. Gegen die Einführung des „Normalvolkes“ wird vom Standpunkte der metaphysischen Basis schwerlich ein stichhaltiger Einwurf zu erheben sein. Fichtes Entwicklungslehre ist der Annahme eines Volkes mit ursprünglicher Kultur nicht wenig günstig. Anders steht es um das Daseinsrecht der gesittungslosen Wilden. Fichte selbst mag das gefühlt haben. Wenigstens ist für den Unterschied in der Stellung der beiden geschichtsphilosophischen Faktoren die Art bezeichnend, wie sie in den „Grundzügen“ eingeführt werden: Die Existenz des „Normalvolkes“ wird regelrecht deduziert; in Rücksicht auf

[1]) S. 134.

seinen Partner genügt es, dass kein Hindernis vorhanden ist, das seine Aufstellung unmöglich macht[1]).

Schon mit der Herleitung des Menschengeschlechts aus der Gottheit ist die Annahme jener ursprünglichen Ungleichheit der Gattung nicht recht verträglich. Ganz klar zeigt vollends die Besinnung auf die allgemeinen Prinzipien der Kultur und der Entwicklung, wie unangemessen die Zweiteilung ist. „Niemand wird kultiviert, sondern jeder kultiviert sich selber", erfuhren wir vorhin. Jetzt wäre der grösste Teil der Menschheit zu absoluter Unkultur verurteilt, wenn nicht eine geringzählige Aristokratie seine Erziehung übernähme. Diesen Einwand entkräftet nicht der Hinweis darauf, dass Fichte die gegenseitige Beeinflussung der Menschen zur Bedingung des Rechts und der Sittlichkeit machte. Denn dort handelt es sich um eine Gesellschaft von Gleichberechtigten, die der gegenseitigen Unterstützung bedürfen. Überdies müssen sie einander respektieren; sie dürfen ihre Einwirkung nur anbieten, aber nicht aufzwingen. Diese Wilden aber sollen zur Gesittung genötigt werden; denn es ist die Pflicht der kultivierten Gemeinschaft, die Unkultur mit Stumpf und Stiel auszurotten, ohne sich um den Willen der „erdgeborenen Wilden" zu kümmern.

Andererseits fehlen den Barbaren freilich alle Mittel, das Gebot der Selbsttätigkeit zu erfüllen, da sie, die jeder Kultur bar sind, das Schicksal zu tierischer Befriedigung ihrer Begierden verdammt. Die Forderung der Betätigung des eigenen Willens wurzelt aber viel zu tief in Fichtes ganzem Denken, als dass man annehmen dürfte, sie sei in den „Grundzügen" aufgegeben. In der Tat zeigt die Behandlung gerade dieses Problems durch die „Staatslehre" von 1813 eine so charakteristische Wandlung, dass wir glauben möchten, sie sei durch ähnliche Bedenken veranlasst.

---

[1]) S. S. 133; vgl. F. Marschner, Krit. der Geschichtsphilos. J. G. F. s. in Bezug auf deren Methode. Wien 1884 (Progr. der Ob.-Realschule der Leopoldst.) S. 22.

Jedenfalls aber sind wir verpflichtet, andere Ursachen für diese geschichtsphilosophische Eigentümlichkeit zu suchen, da das System die Antwort versagt. Die Anlehnung an die Begriffe der Unschuld, des Sündenfalls, der Rechtfertigung u. s. w., gelegentlich der historischen Periodisierung, legt es nahe, an eine Beeinflussung durch theologische Ansichten zu denken. Man erinnert sich an Lessing, der in der „Erziehung des Menschengeschlechtes" dem Volke Israel eine ähnliche Rolle zugedacht hat, als Fichte seinem „Normalvolke" anweist[1]). In der Tat betrachtet dieser die Genesis als „eine Mythe über das Normalvolk im Gegensatz eines anderen aus einem Erdkloss gemachten Volkes"[2]).

Doch darf man den Unterschied nicht übersehen, der zwischen unserem Philosophen und Lessing obwaltet. Nach diesem verdankt die Menschheit der göttlichen Erziehung nichts, was sie nicht auch durch eigene Kraft erringen könnte[3]). Die Offenbarung, d. i. die Erziehung der Gattung, beschleunigt nur den Prozess des Fortschreitens, ohne doch eine conditio sine qua non zu sein. Eine solche Bedingung ist aber Fichtes „Normalvolk", mit welchem die Möglichkeit der Kultur steht und fällt. Darum erscheint es nicht ganz berechtigt, wenn man im Hinblick auf die „Erziehung des Menschengeschlechtes" einen Vorzug Fichtes vor Lessing darin sieht, dass jener „den Entwicklungsgedanken viel weiter ausdehnt"[4]). Diese Beurteilung übersieht die unüberwindlichen Schranken, die Fichte mit der Statuierung des „Normalvolkes" der Anwendung des Evolutionsbegriffs auf die Kultur gesetzt hat.

Noch innigere Beziehungen hat das „Normalvolk" vielleicht zu Herders „Elohim", die das Urgeschlecht am Ganges zur ersten Kultur und Gesittung heranbilden. Der Fortschritt von Herder zu Fichte würde sich dann darin erschöpfen, dass an die Stelle eines religiösen Wunders ein philosophisches

---

[1]) Vgl. auch Fester, a. a. O. S. 137.
[2]) SW. VII 137.
[3]) Lessing, Erzieh. des Menschengeschlechtes S. 4.
[4]) So Natalie Wipplinger, a. a. O. S. 70.

gesetzt wird [1]). Denn unser Denker hat ja das Erstaunliche der ursprünglichen Sonderung der Menschheit in ein Volk von anfangloser Gesittung und in Barbaren dadurch abzuschwächen gesucht, dass er die Existenz jenes mit dem Sein des Urwesens innig verknüpfte. Also ist — wie schon oben gezeigt — nur das „Normalvolk" deduziert, nicht der Stamm der Wilden: d. h. der Erweis der ursprünglichen Ungleichheit des Menschengeschlechtes aus dem metaphysischen Prinzip erscheint auch hier als missglückt.

Endlich bliebe noch die wirkliche oder vermeintliche Erfahrung zur Erklärung jener geschichtsphilosophischen Konstruktion. Empirischen Einflüssen könnte sich unser Denker natürlich nur unbewusst hingegeben haben. Denn es handelt sich hier um Geschichte aus reiner Vernunft, welche durch Erfahrungstatsachen höchstens exemplifiziert und bestätigt werden kann. Das Faktum, das hauptsächlich in Betracht kommt, ist die Erscheinung, dass [nach Fichte] alle Kultur durch Kolonisation entstanden sei und noch immer entstehe. Die grosse Rolle, welche die angewandte Philosophie der Geschichte diesem Vorgange zuweist und durch viele Beispiele zu belegen unternimmt, macht es wahrscheinlich, dass diese Erkenntnis ein wichtiges, wenn nicht das ausschlaggebende [2]) Motiv für seine Konstruktion war.

b. Die Perioden der Menschheitsgeschichte.

Gleich am Eingang zur Schilderung der Menschheitsgeschichte erhebt sich die Frage, ob es denn Eine Menschheit noch gebe, wo doch die Tatsache der Mehrheit von isolierten Kulturkreisen höchstens zu Rassen- und Völkerfamilien führt. Fichte streift dieses Problem nur oberflächlich [3]).

---

[1]) Fester, S. 137.

[2]) Ibid.

[3]) 12. Vorles. S. 171 f. deutet Fichte an, dass die jetzt voneinander unabhängigen Kultursphären durch Trennung von einer einzigen entstanden sind, ohne „dermalen wieder zum gemeinschaftlichen Ursprunge zurückgekehrt zu sein."

Indes dürfte es in seinem Sinne liegen, die trennenden Momente der Rassen als belanglos für das Wesen der Menschheitsentwicklung anzusehen. Was den Menschen zum Menschen macht: die Anerkennung des Freiheitsgesetzes, ist unabhängig von Hautfarbe und Schädelbildung. Das gehört auch zur Natur, ist Rohstoff; darüber mit Freiheit sich zu erheben, ist gerade die Aufgabe der Menschen, das Ziel der wirklichen Geschichte. Diesem Gedanken fügt sich die geringe Beachtung, welche Fichte im Gegensatz zu Herder der physikalischen Beeinflussung des Kulturganges beilegen zu sollen glaubt, wohl ein. Haben aber kommensurable geistig-ethische Momente allein eine unmittelbare Wertbeziehung, so rücken die Kultursphären, aus denen sie emporwachsen einander näher; so nahe, dass ihre einheitlich zusammenfassende Beurteilung keine Schwierigkeit mehr macht. Fichte darf also von einer Menschheitsgeschichte reden, weil für ihn die Gattung nicht in streng gesonderte Bruchstücke auseinanderfällt; er darf ferner in der jeweilig höchst entwickelten Kultur den Ausdruck der allgemeinen Menschheitsbildung sehen, also die Geschichte der Gattung an der ihre Bestimmungen am deutlichsten ausprägenden Art schildern[1]).

Das wird auch durch die geschichtsphilosophische Periodisierung bestätigt. Diese ist eine Konstruktion des Lebens der Gattung, rein dialektisch aus dem Zweck der Menschheit den Weg herleitend, der sie zu ihrem Ziele führen muss und daher in Wirklichkeit führt. Die Menschheit soll frei werden. Darum geht der Zeit der Selbstbestimmung die Periode der Unfreiheit vorauf. In ihr fehlt nicht etwa die Vernunft; denn sie ist das Prinzip alles Lebens. Wohl aber die Freiheit und mit ihr das Bewusstsein der Vernunft, die, als blosse Naturkraft wirksam, sich in dunklen Gefühlen, einem Bewusstsein ohne Einsicht in die Gründe seines tatsächlich vernünftigen Handelns manifestiert. Kurz, es ist das Zeitalter des „Normalvolkes". Neben diesem bleiben die Wilden als Kulturträger noch

[1]) VII 20; 171.

ausser Betracht, haben daher auch keinen Einfluss auf das Urteil des Geschichtsphilosophen. Darum stellt das erste Zeitalter dar „die Epoche der unbedingten Herrschaft der Vernunft durch den Instinkt", den „Stand der Unschuld des Menschengeschlechtes"[1]), die goldene Zeit des Paradieses, da ein natürlicher Trieb zur Vernunft den Menschen leitet, ihn sanft zur Erfüllung seiner Pflicht nötigt. Erst indem die Menschheit sehen lernt, befreit sie sich von der Herrschaft des Instinktes.

Diesen und damit allen Fortschritt leitet das Auftreten der Wilden auf dem Schauplatze der Geschichte ein. Indem das „Normalvolk" sich mit ihnen vermengt, verlassen beide ihre passive Rolle. Der Sieg der Kultur über die Barbarei ist zwar gesichert; doch Unterwerfung schafft nicht Überzeugung. Der Zwang der Autorität gebietet; die unmündige Menschheit wird von der überlegenen Macht einiger weniger gegängelt, die ihr individuelles Wesen zum Masse der Gesamtheit zu machen streben. Doch auch bei den Beherrschten erwacht das Persönlichkeitsgefühl, vorerst freilich nur als blinder Trieb zu persönlicher Freiheit. Es wogt der Kampf zwischen dem Instinkt der Vernunft und dem der Ungebundenheit. Die Überlegenheit der ersteren kennzeichnet dieses Zeitalter als das der „Vernunftautorität". Es ist der Stand der „anhebenden Sünde"; schon lehnt sich gegen das bisher in Paradiesesunschuld und Ruhe dahingleitende Leben der Trieb nach Erkenntnis auf, der, unklar und tappend, doch noch lange nicht zum hellen Lichte des Wissens dringen soll. Indem er vielmehr den Zwang der Vernunftautorität bricht, schüttelt er mit dem Gebieter zugleich sein wohltätiges Gebot ab: Die Befreiung von den Herren vernichtet alle Vernunft aus dem Leben. Es herrscht „das Zeitalter der absoluten Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit, und der völligen Ungebundenheit ohne einigen Leitfaden: der Stand der vollendeten Sündhaftigkeit"[2]).

---

[1]) 1. Vorles. S. 11.

[2]) S. 12.

So tief muss das Menschengeschlecht sinken, da der Ichtrieb die Wirksamkeit der Vernunft zerstört, ohne dass die bloss „formale Freiheit“ der Individuen die Inhaltsfülle der ursprünglichen Gattungsideen zu ersetzen vermag. Das dritte Zeitalter der „Grundzüge“ entwickelt sich zu einem Porträt der Aufklärungsperiode. Da aber hier der Gang der Geschichte a priori vom Philosophen entworfen wird, schweigt die Schilderung davon, dass sie von der gegenwärtigen Zeit handelt; und es gelingt auch Fichtes Dialektik, zwanglos aus dem blossen Begriff, Wesen und Wert der so bitter gehassten „Ausklärung“ zu ermitteln.

Das dritte Zeitalter ist durch die Abschüttelung jeglicher Autorität charakterisiert. Das Ich wird das Mass aller Dinge. Darum herrscht das Prinzip, „durchaus nichts als seiend und bindend gelten zu lassen, als dasjenige, was man verstehe und klärlich begreife“ [1]). Für die Erkenntnis schafft diese Maxime als einzige Quelle des Wissens die simple Erfahrung. Diese deckt die tiefsten Geheimnisse auf; was sie nicht zeigt, das existiert überhaupt nicht. Darum ist auch der Glauben an ein Übersinnliches Aberglauben. Da aber in Wirklichkeit die Sinne nur Bruchstücke, keine Einheit in der Vielheit des Seienden liefern, so irrt die „Wissenschaft“ dieses Zeitalters planlos umher. Denn was die Vernunft allein durch die Entdeckung des einheitlichen Weltplanes vermag, das kann der „blinde Hang der Ideenassoziation“ nicht leisten. „Ein Meisterfund für die Darstellung eines solchen Zeitalters wäre es, wenn es darauf geriete, die Wissenschaften nach der Folge der Buchstaben im Alphabet vorzutragen“ [2]). Kurz, die Freiheit des Urteils ist um den Preis völliger Inhaltsleere und Flachheit erkauft. Die kahle Nüchternheit dieser „Wissenschaft“ versenkt Männer, die den Willen, aber nicht die Kraft zu besserem haben, in schwüle, mystische Phan-

---

[1]) 2. Vorles. S. 21.
[2]) 5. Vorles. S. 73.

tasien, [Schelling] was nach dem Gesetze, dass Ein Extrem das andere auslöst, nur begreiflich ist[1]).

Die praktische Kehrseite des herrschenden Prinzips ist die Allmacht einer Klugheits- und Glückseligkeitmoral. Ihr heiligstes Gebot lautet: Liebe dich selbst. Die Religion, ihres übersinnlichen Inhalts beraubt, soll das persönliche Wohlbefinden fördern, wofern sie nicht überhaupt verbannt ist. Verderbt und verfault, geht schliesslich dieses Zeitalter an seiner eigenen Selbstsucht zugrunde[2]). Und nach der Anarchie des Wissens und dem Egoismus der Tat führt die „Vernunftwissenschaft" eine neue bessere Zeit herauf.

War an dem schrankenlosen theoretischen wie praktischen Individualismus des „Standes der vollendeten Sündhaftigkeit" die Wirkung der Gattungsideen zerschellt, so handelt die wiedergeborene Menschheit nach dem Wahlspruch: Nur Eine Tugend gibt es, sich selbst vergessen; nur Ein Laster, an sich denken. Darum liebt auch der Vernünftige nicht sich und die Gattung, sondern er liebt sich in der Gattung und für sie[3]). Denn die Herrschaft der Vernunft ist die Regierung der Ideen[4]), d. h. der Zwecke, welche die Menschheit als solche verwirklicht. Indem die Gattung als Einheit erkannt wird, leiten ihre Ziele auch das Streben des Individuums. So kehrt die Menschheit um, besinnt sich auf ihre Bestimmung und entdeckt sie in der bewussten Hingabe an das Allgemeine, in der Arbeit an den seit ewig durch die Vernunft ausgedrückten Gattungszielen. So schafft der „Stand der angehenden Rechtfertigung" die Erkenntnis der wahren Aufgabe des Menschengeschlechtes und legt so den Grund zum fünften und letzten Zeitalter, dem der „Vernunftkunst".

Zum Verständnis der Bestimmung gesellt sich nun die Fähigkeit, ihr nachzuleben; zur Kenntnis der Regel die Kunst des Handelns. Die Menschheit weiss, was sie soll; und indem sie diese Pflicht übt, erbaut sie sich „mit sicherer und unfehl-

[1]) 7. Vorles. bes. S. 108ff.
[2]) 1. der „Reden a. d. deutsche Nation" SW. VII 264.
[3]) „Grundzüge" 3. Vorles. VII 35ff.
[4]) Vgl. oben Abschnitt II S. 30f.

barer Hand zum getroffenen Abdrucke der Vernunft“ [1]) und erlangt so den „Stand der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung“.

Die Geschichte der menschlichen Gattung erweist sich also bei ihrer Vollendung als der siegreiche Kampf um die Güter, die sie einst ohne Arbeit und ohne Verdienst besass, die sie verlor, als sie aus dem Paradiese der Unschuld und — des Nichtstuns vertrieben wurde. Nicht an Inhalt wird die Menschheit bereichert, sondern sie gewinnt allein an moralischer Kraft. Ihre Geschichte ist die Verwirklichung der Sittlichkeit.

Der erreichte Zweck des Erdenlebens ist zugleich das Ende der irdischen Laufbahn; die Menschheit betritt „die höheren Sphären der Ewigkeit“, wohin ihr der Geschichtsphilosoph nicht mehr folgen kann.

Dieser Grundriss des Lebens der menschlichen Gattung verliert viel von seinem unerlaubt konstruktiven Charakter, wenn man beachtet, dass der Philosoph nicht, kraft einer angemassten Prophetengabe, unbekannte Schicksale verkünden will, sondern, dass es zuerst seine Absicht ist, die Stufenfolge in der Realisierung der Moral zu verfolgen. Darum ist er auch weit davon entfernt, sein Entwicklungsschema etwa in bestimmte Zeitschranken zu zwängen. Der Geist jeder Periode lebt vielmehr längst schon in Individuen, die ihrer Gattung vorausgeeilt sind, ebenso wie es Kulturnachzügler gibt [2]). Helden, Märtyrer, Heilige stehen turmhoch über dem Aufklärungsgeschlechte. Aber auch die Autoritätsgläubigen sind noch nicht ausgestorben, wo doch die Masse in eigenwilliger Ungebundenheit lebt. Denn was einst Geschichte schuf, die Aussonderung starker Individuen aus der Gattung und ihre Einwirkung auf fremde Willen [3]), das macht sich auch in späteren Phasen geltend.

Durch die ethische Tendenz erklärt sich auch die

[1]) 1. Vorles. VII 12.
[2]) 12. Vorles. S. 172.
[3]) Vgl. Windelband, Gesch. der n. Philos.[2] II 227.

erwähnte Eigentümlichkeit, dass zwar ein zeitlich begrenztes Erdendasein dem Menschengeschlechte zugeschrieben wird, dass sich aber jenseits der irdischen eine neue ewige Wirksamkeit ihm erschliesst. Weil das sittliche Streben ins Unendliche geht, ohne dass die endliche Sinnenwelt genug Material darböte, dass sich jenes an ihm betätigen könnte, bricht mit dem erreichten Zustande der „Vernunftkunst" nur die Erdengeschichte der Menschheit ab. Der Gedanke der Ewigkeit der Gattung wird hier nach der transzendenten Richtung hin ausgeführt. Die „apriorische Geschichte" aber hat mit dieser Perspektive den grösstmöglichen Abstand von der Empirie erreicht.

2. Die angewandte Philosophie der Geschichte.

Fichte betont seine Differenz von Rousseau hinsichtlich der Entstehung der Ungleichheit unter den Menschen, als einen schätzenswerten Fingerzeig zum Verständnis der wirklichen Geschichte[1]). Etwas Gewisses über die Zerstreuung des „Normalvolkes" lässt sich kaum ausmachen. Zur materiellen Kultur des „Normalvolkes" glaubt er den ursprünglichen Besitz von Waffen aus Metall rechnen zu sollen[2]). Wir heben diese Stelle als bezeichnend für die Art dieser prähistorischen Forschung hervor. Ein konkretes, aber durch die Erfahrung schlechterdings nicht zu ermittelndes Faktum wird als ein wirkliches gesetzt, da es als ausserordentlich zweckdienliches Mittel zur Erreichung des unbedingten Zieles gilt. Gleichzeitig sieht sich Fichte in der Erfahrung um, und er findet in diesem Falle anologe Erscheinungen in der Kolonialgeschichte. Sie zeigt, dass als kostbarstes Gut und Kulturmittel den Wilden von ihren Lehrern brauchbare Mordwerkzeuge gebracht wurden und noch werden. Man hat sich demnach die Herrschaft der „Sendlinge des Normalvolkes" zunächst als eine militärische Hegemonie zu denken, aus der allmählich die politische Leitung erwachsen

[1]) 12. Vorles. S. 172.
[2]) S. 173.

ist. Offenbar schwebt Fichte hier das altgermanische Herzogtum vor, das zum Königtum führte.

a) Das ursprüngliche Gemeinwesen in Mittelasien.

Diese durch die philosophischen Voraussetzungen begründeten und aus ihrer Kenntnis angeblich allein erschlossenen Tatsachen schufen in Mittelasien das erste Gemeinwesen. Der biblische Bericht, dass sein Leiter ein „gewaltiger Jäger“ gewesen, mag zutreffend sein. Dieses erste Reich lösten der Reihe nach ab Assyrer, Meder, Perser. Nur von ihnen, den herrschenden Völkern, redet die Weltgeschichte; von den Untertanen schweigt sie. Freilich setzen diese historischen Staatengebilde die bereits völlige Durchdringung von „Normalvolk“ und Wilden voraus; anders bleibt die Überlegenheit unerklärt, welche viele der Unterworfenen vor ihren Siegern besitzen.

Die Verfassung aller jener Staaten, in denen wir überhaupt die ersten der Geschichte erblicken dürfen, trägt alle Zeichen der Despotie an sich. Diese Staatsform kennzeichnet sich nicht etwa durch grausame Knechtung der Unterjochten, sondern proklamiert lediglich die Vormachtstellung Eines Stammes unter Einem Herrscher, dessen Schalten und Walten von Laune, nicht von Gesetz und Regel geleitet wird. Es ist das erste Stadium des werdenden Vernunftstaates: alle sind einigen wenigen unterworfen, welche jene beherrschen und ihre Kräfte bis auf einen geringen, den Besitzern verbleibenden Rest für die eigenen Zwecke ausbeuten. Eine weite Kluft scheidet Herren von den Knechten; man kennt nur Untertanen und Regenten[1]). In dem Zustande der legalisierten Ungleichheit und Bevorzugung einiger weniger auf Kosten der grossen Mehrheit spricht sich das Unfertige, Besserungsbedürftige dieser Gemeinwesen aus. Ihre Bildsamkeit und Fortschrittsfähigkeit aber beweisen sie dadurch, dass sie die erste Aufgabe, oder vielmehr die Bedingung der Geschichte erfüllen, nämlich die Unterwerfung und Kultivierung der Barbaren. Denn

[1]) 10. Vorles. S. 149ff.

der Krieg der Gesittung gegen die Unbildung ist natürlich; und alle Ungerechtigkeit der Sieger gegen die Wilden ändert nichts daran, dass jene als Werkzeug der Weltgeschichte mit der Verbreitung der Zivilisation die erste Absicht des göttlichen Planes vollführen.

b) Der Fortschritt der Kultur in Europa.

Allein die Einheit des Weltplanes erleidet einen argen Bruch, wenn die Geschichte bei ihrem Gange durch die europäischen Völker, jenen ersten Schritt, nämlich den der despotischen Herrschaft vermeidet[1]). Die Einzigkeit des „Normalvolkes", von dem wie alle Kultur auch die unseres Erdteils stammt, muss dazu herhalten, um einen lockeren Zusammenhang zwischen den beiden Schauplätzen zu stiften. Auch für die Ansicht von der Entstehung der europäischen Gesittung wird das Bild kolonisatorischer Tätigkeit massgebend[2]). Mit dieser Vorstellung vereint sich die Deutung, die Fichte den Sagen von Kekrops, Kadmos, Pelops und ähnlichen gibt. Immerhin wird der Versuch unternommen, die Besonderheit der europäischen Entwicklung aus den eigentümlichen Verhältnissen zu erklären, unter denen die Einwirkung jener Einwanderer auf die autochthone Bevölkerung stattfand. Die Sendlinge des „Normalvolkes", die den blöden Wilden von Hellas die asiatische Bildung überbrachten, waren nur abgesprengte Teile einer grösseren Gesamtheit. So gewaltig auch ihre geistige Überlegenheit sein mochte, so waren sie doch bei ihrer geringen Zahl darauf angewiesen, ein freundschaftliches Verhältnis zu den Eingeborenen zu unterhalten. Darum herrschte von Anfang an nicht die Macht, sondern das Recht. Und was ursprünglich nur aus Zwang geschah, das wurde allmählich zur selbstverständlich geübten Pflicht. „Und aus diesen Umständen entwickelte sich dann zuerst der scharfe Sinn für Recht: — unseres Erachtens der wahre Charakterzug der europäischen

[1]) So auch Fester S. 140.

[2]) 12. Vorles. S. 176ff.

Völkerschaften im Gegensatz mit der Ergebung und Erduldung, die dem Asiaten eigen ist“[1]).

Deutlicher noch als bei der Konstruktion der griechischen Geschichte tritt die Durchbrechung des genetischen Charakters der Staatslehre in dem Bilde von der Kultivierung Italiens hervor, das nach dem bekannten Schema umrissen wird. Natürlich liefert die Äneassage das Beispiel einer Kolonisierung aus dem schon höher entwickelten Osten. Indem aber die Eindringlinge in grösseren geschlossenen Massen auftreten, sind eigentlich alle Bedingungen dafür gegeben, dass sich die Geschichte nach asiatischem Muster abspielt. In der Tat scheitert aber der Versuch der eingewanderten Aristokratie, aus den Besiegten Sklaven zu machen, nur an dem „richtig europäischen Nationalsinne“ der Ureinwohner, der die Gleichheit des Rechts und des Gesetzes begehrt. Ihren Ausdruck finden diese divergierenden Tendenzen in dem Ständekampf der Patrizier und Plebejer, die nichts anderes als die losgetrennten Teile des „Normalvolkes“ und die autochthonen Barbaren sind[2]). Jedenfalls verlangt die Verschiedenheit der Ergebnisse eine Ungleichheit der Bedingung; und man kann in dem „europäischen Nationalsinn“ [der Barbaren!) bereits einen Hinweis auf die in dem Faktor der Wilden selbst von Urbeginn an bestehende Differenzierung erblicken. In ihr läge dann der eigentliche Grund jener Durchbrechung der Einen Staatsentwicklung, der selbst freilich kaum noch einer weiteren Ableitung fähig ist.

Die europäische Staatsordnung garantiert nur den Genuss des eigenen Besitzes, ohne sich um Ursprung und Rechtsmässigkeit der zu schützenden Rechte zu kümmern. Die fragliche Gleichheit bedeutet also nur eine formale, eine Gleichheit des Rechts; aber sie weist schon hin auf eine Gleichheit der Rechte, ein Zustand, in welchem „kein Stand und keine ausschliessliche Kraftanwendung geduldet werden, die nicht auf das Ganze berechnet und für das

[1]) VII 177.

[2]) Über eine ganz andere Auffassung der römischen Stände vgl. „Beiträge“ SW. VI 194 f.

Ganze schlechthin notwendig sei“[1]). Das europäische Altertum hat indes nur die Ordnung der Rechtsgleichheit verwirklicht. Die erste Probe der Überlegenheit seiner Kultur über die asiatische Despotie, zeigt der Sturz des Perserreiches, von den freien Hellenen herbeigeführt. Wichtiger aber ist die Einigung, der alten Welt im Römerreich, das, ohne es zu ahnen, als ein Werkzeug des Weltplans, dem Christentum seinen Schauplatz vorbereitete.

c. Die christliche Periode der Weltgeschichte.

Die Herrschaft des Christentums charakterisiert einen neuen und zwar den letzten Akt der Weltgeschichte; sein vollständiger Sieg wird dereinst dem „Vernunftreiche“ die Vollendung bringen. Die Lösung der Aufgabe verlangt nur, dass die Religion ihr Wesen auch durchsetze. Weil sie die Kräfte der Individuen von allen Sonderbestrebungen und eigensüchtigen Zwecken hinweg zum Dienste der Gesamtheit aufbietet, wird sie zum gewaltigsten Mittel sozialer Organisation. Und weil sie den Inhalt der Pflicht in die Liebe zum Guten auflöst, diese aber unmittelbar als Gottes Tat im Menschen wirken lässt, verlieren die Gebote des Christentums den Zwang von Befehlen. Der erleuchtete Mensch erkennt und erfasst sie bis auf den Grund; und ihre Übung wird darum für ihn selbstverständlich.

Leicht erkennen wir in dem Zeitalter der herrschenden Religion die Perioden der „Vernunftwissenschaft“ und der „Vernunftkunst“ wieder. Wie aber diese dem Gattungsleben keinen neuen Inhalt geben, sondern nur die von Anfang an in ihm eingelegten Keime zur Reife bringen, so will auch das Christentum dem Gemeinleben kein neues Ziel aufstellen, sondern nur dessen längst geltenden Zwecken die Erfüllung sichern. Die Bestimmung des vollkommenen Daseins der Menschheit ist also in den Absichten der Religion eingeschlossen; und die Betrachtung dieser lehrt auch jene kennen. Da aber die Lehren der Religion sich inhaltlich in

[1]) 10. Vorl. S. 151.

nichts von den Geboten der Sittlichkeit unterscheiden[1]), so wird zum Kriterium der Vollkommenheit einer Gesellschaft und ihrer Organisation die sich in ihr der äusseren Tat nach vollziehende Verwirklichung des sittlichen Ideals. „Was der gottergebene Mensch um keinen Preis tun möchte, dasselbe findet sich im vollkommenen Staate auch . . äusserlich verboten . . ., was dieser gottergebene Mensch allein liebt und zu tun begehrt, findet er in diesem Staate . . auch äusserlich geboten[2])".

Freilich leistet diese Vorsittlichung nur das echte Christentum, das allein die spekulative Erkenntnis von der zu verwirklichenden Einheit des Menschengeschlechtes und seiner Identität mit Gott in die Tat umsetzt. Seine bisherige Geschichte ist noch weit davon entfernt, um so mehr, als jenes oberste Prinzip schon in der christlichen Urzeit von heidnisch-jüdischen Vorstellungen verdunkelt wurde. Gleichwohl fällt die Entwicklung des Christentums mit der Geschichte der zeitgenössischen Menschheit zusammen, deren Schicksale allein von der Religion gelenkt wurden. Dass dieser Einfluss keineswegs immer ein wohltätiger war, zeigt das Los des römischen Reiches, das von dem falschen, durch Priester und Formendienst beherrschten Christentum zugrunde gerichtet wurde.

Erst musste ein neues Volk herangezogen werden, das mit der europäischen Tradition der Rechtsgleichheit die Bildsamkeit zur wahren Religion verband. Diesmal aber bleibt, an der Schwelle einer neuen Entwicklungphase, der genetische Zusammenhang gewahrt. Denn Fichte nimmt zwischen den Germanen, welche die Träger dieses Fortschritts wurden, und den Griechen eine ursprüngliche Beziehung an und lässt die Trennung der beiden Völker erst bei einer gewissen Kulturhöhe eintreten. Darum darf er mit Recht dem führenden Volke der modernen Geschichte einen eigentümlichen europäischen Nationalcharakter bei-

[1]) 16. Vorles. S. 231.
[2]) 13. Vorles. S. 187.

legen. Dieses ist eben jener Sinn für Freiheit und Recht, der sich Hand in Hand mit der Gesittung in Europa gebildet hat.

Leider aber erfahren wir nicht recht, inwiefern die zweite Bedingung der neuen Zeit, die Fähigkeit für wahre Religion, sich bei den Neueuropäern besonders stark ausgeprägt findet. Fichte deutet zwar einen indirekten Beweis für diese Behauptung an, indem er die Voraussetzung für falsches Christentum bei den Modernen zu vermissen vorgibt. Wenn er aber die tadelnswerte Superstition in dem Bewusstsein der Sünde und dem Glauben an die Macht der Busse erblickt, so erscheint es sehr gewagt, das religiöse Bewusstsein der Modernen von diesem „Aberglauben“ freizusprechen.

Unter der Wirkung der zur Selbstläuterung fortschreitenden Religion und eines festbestimmten Nationalcharakters traten die Germanen das Erbe des römischen Reiches an. In der grossen Völkerrepublik, die sich auf römisch-christlichem Boden bildete, fiel dem Christentum neben seiner inneren versittlichenden Aufgabe auch das Amt zu, den äusseren Zusammenhalt dieser Staaten zu sichern, ohne doch ihre Verschmelzung in Ein Reich zu fördern. Diese Vereinigung, die nur zum Schaden der eigentümlichen Gestaltung jedes Landes hätte ausschlagen können, wurde dadurch glücklich hintangehalten, dass die religiöse Zentralgewalt eine Sonderstellung einnahm. Das Papsttum wurde dadurch zum Schiedsrichteramt befähigt, ohne dass ihm ein Interesse an der Vereinigung der getrennten Lande eingeflösst worden wäre.

Das Verhältnis der Mitglieder der christlichen Völkerrepublik gestaltete sich unter dem Bewusstsein der gemeinsamen Abkunft und der gleichen Religion: Eines jedes Staates Unabhängigkeit wurde anerkannt; darum durfte nie ein Vernichtungskrieg gegen ein auswärtiges Volk geführt werden. Hingegen wurde der geistlichen Gewalt das Recht eingeräumt, in die inneren Verhältnisse der christlichen Staaten einzugreifen. Der bürgerliche Zustand zeigte schon frühzeitig den Grundsatz der Gleichheit vor Gott insofern bewahrt,

dass unter der Herrschaft der Religion die Sklaverei vernichtet ward: kein Christ durfte mehr ein Sklave sein[1]).

Das christliche Reich bewies seine Geschlossenheit in gemeinsamen Unternehmungen gegen die nicht-christliche Welt. So erscheinen die Kreuzzüge als „die ewig denkwürdige Kraftäusserung eines christlichen Ganzen, als christlichen Ganzen, völlig unabhängig von der Einzelheit der Staaten, in die es zerfallen war“[2]). Indem so Fichte das Mittelalter aus dessen Zeit heraus zu begreifen sucht, versäumt er nicht, tadelnd auf das geringe Verständnis hinzublicken, das den Bestrebungen dieser Periode von den Anhängern der Aufklärung zuteil wurde. Seine eigene Stellung aber verdient um so ernstere Beachtung, als sie, völlig unabhängig von romantischen Neigungen, der Vergangenheit gerecht zu werden sich bemüht[3]).

Ebenso glücklich gelingt es, die Geschichte des späteren Mittelalters als den Kampf zwischen Papsttum und Landesfürsten zu begreifen. Die schon in der Schrift über die französische Revolution (1793) erlangte Einsicht in das Wesen der Feudalverfassung wird hier zu vertiefen gesucht und mit dem kirchenpolitischen Problem in Verbindung gebracht: Die geistliche Zentralgewalt, nach dem Prinzip des divide et impera die Zertrümmerung der Grossstaaten anstrebend, stellte sich auf die Seite der Vasallen in ihrem Kampfe gegen die Lehnsherren. In Frankreich ohne ein günstiges Ergebnis; dort siegte das Königtum und begründete eine starke weltliche Macht. In Deutschland auch nur mit halbem Erfolge; denn die Zerrissenheit des Reiches wurde teilweise durch die relative Grösse etlicher Einzelstaaten ausgeglichen, die ihrerseits die noch kleineren einzogen und die völlige Auflösung des Reiches aufhielten.

Die Umwälzung, welche die Reformation im Völkerleben herbeiführte, zeigt wiederum die Vorherrschaft religiöser

---

[1]) S. 195; Fichte will dort die schon abgelaufene Geschichte, keinen Idealzustand schildern!

[2]) 13. Vorles. S. 197.

[3]) Vergl. Fester, S. 141.

Momente in der Geschichte dieser ganzen Periode. Zunächst machte sich der Einfluss nur in negativer Richtung geltend: das kirchliche Schisma schwächte selbst in den Staaten, welche dem Katholizismus treu blieben, die päpstliche Macht, mit deren politischer Bedeutung es allmählich zu Ende ging. Erst jetzt verschwand die Eine christliche Völkerrepublik völlig vom Schauplatz der Ereignisse; seitdem äussert sich der religiöse oder vielmehr der kirchliche Einfluss nicht mehr als ein klar bewusstes Prinzip, sondern tritt als dunkler Instinkt auf, da er ja kein selbständiges Organ mehr besitzt. Jetzt erstarkte eine öffentliche Meinung, und sie sitzt nun über die Vorgänge der Geschichte zu Gericht.

Der nächste Erfolg der modernen Staatenbildung ist freilich der, dass jeder, der natürlichen Tendenz des in sich geschlossenen Staates als einer eigentümlichen Kultursphäre nachgebend, sich auf Kosten der Nachbarn zu vergrössern trachtet. Schon hierin darf man eine gewisse Anerkennung und Würdigung nicht bloss staatlicher, sondern auch nationaler Einheiten seitens des Philosophen finden. Auch jetzt wird die Tendenz jedes Staates zur Universalmonarchie betont. Hatte aber die Schrift von 1793 hierin die verwerfliche Begleiterscheinung der monarchischen Staatsform und des dynastischen Ehrgeizes getadelt, so wird sie jetzt als die Kraftäusserung und natürliche Reaktion jeder Kulturmacht begriffen. Denn im Bewusstsein des Besitzes einer eigentümlichen Kultur liegt für eine Gesamtheit zugleich die Neigung, ihr vor jeder anderen Bildung den Vorzug zu geben. Das führt zur Intoleranz gegen eine fremde und löst naturgemäss das Bestreben aus, andere, also minderwertige Kulturen der eigenen anzugleichen, fremde Völker zu sich emporzuheben, sie glücklich zu machen. Die Ähnlichkeit der europäischen Nationen in Sitten und Verfassungen leistet solchen Bestrebungen den wirksamsten Vorschub[1]).

Als ihr Widerspiel taucht von neuem die Frage des europäischen Gleichgewichts auf, das aber jetzt folgerecht

[1]) 14. Vorles. S. 201.

als eine Anstalt zu Erhaltung der staatlichen und kulturellen Eigenart erscheint. Allen, besonders den kleineren Staaten erwächst durch diesen Wettkampf die Pflicht, sämtliche Kräfte für die Zwecke der Gesamtheit nutzbar zu machen. Und darum prägt sich das Wesen auch schon des gegenwärtigen Gemeinwesens in der „Durchdringung des Bürgers vom Staate“ aus[1]).

Damit ist nicht allein dem mittelalterlichen Feudalstaate das Todesurteil gesprochen, sondern Fichte geht noch weiter: Er statuiert, als die Vollendung der staatlichen Entwicklung den Zustand der Gleichheit der Rechte und versteht darunter die durchgeführte materielle Gleichheit. Wiederum kommt nur Sozialismus, nicht Kommunismus in Betracht; nur das Recht auf lohnende Arbeit wird garantiert, die individuelle Unabhängigkeit bleibt bestehen[2]). Hervorzuheben aber ist die Art, wie Fichte jetzt zu diesem Resultate gelangt. War früher das vermeintliche Wesen des Staates für die Erfassung seiner Aufgabe massgebend und zwar ein für alle Mal, forderte das „Naturrecht“ gar auf Grund der metaphysischen Prinzipien des Gemeinschaftsbegriffs den Staatssozialismus, so zeigen die „Grundzüge“ auch die Natur des Staates einem allmählichen Wandel unterworfen. Gleichwohl wird auch einem minderfortgeschrittenen Stadium die Anerkennung nicht versagt. Im besonderen wird hier die Gesellschaftsordnung von dem Entwicklungsprozess der in eine Mehrheit von selbständigen Teilen aufgelösten christlichen Welt abhängig gemacht. Das äussere, dem Staate als solchem völlig fremde Moment, das seine Bestimmung erweitert, ist durchaus schon nationaler Art. Dass es aber auch als wertvoll empfunden wird, beweist eben gerade die bedeutsame Folge seiner Wirksamkeit, die herbeigeführte Gleichheit der Rechte.

In diese Gedankensphäre, welche die indirekte Wirksamkeit des christlich-religiösen Motivs in Richtung auf den

[1]) 14. Vorles. S. 210.

[2]) Ibid.

staatlichen Fortschritt würdigt, mündet eine zweite, welche den „absoluten“ Einfluss des „wahren, echten Christentums“, d. h. der Religiosität verfolgt. Wir wissen, dass die Anordnungen des vollkommenen Staates sich in nichts von den Weisungen der Religion unterscheiden. Im Ergebnis treffen daher die beiden Wirkungsweisen des Christentums zusammen. Für die soziale Bedeutung der Religiosität verwertet Fichte ausserordentlich glücklich seinen Gottesbegriff. Gottes Existenz ist ja aufs innigste mit dem Dasein einer einigen und ihrer Einheit sich bewussten Gesellschaft verknüpft. Die Religion lehrt, dass Individualität blosser Schein, dass in Wirklichkeit alle Menschen gleich sind. Die Gleichheit der Menschen vor Gott kann praktisch nur in ihrer sozialen Gleichstellung einen Ausdruck finden[1]). Aber Fichte erkennt scharfsinnig, dass grösser noch als die Kluft zwischen Reichtum und Armut der Gegensatz von Bildung und Unbildung ist. Im Namen der Religion fordert er darum den Staat auf, allen seinen Bürgern in gleicher Weise die vorhandenen Quellen der Bildung zu erschliessen; erst als die Voraussetzung dazu wird die Durchführung der wirtschaftlichen Gleichberechtigung verlangt[2]).

Aber auch im Leben der Völker macht die Religion und ihr Einfluss unmittelbar sich geltend. Die christliche Lehre wird zum allgemeinen Kanon der Beurteilung. Die öffentliche Meinung wird dadurch zu einem untrüglichen Gewissen der Menschheit. Und das Unrecht, das in Einem Staate keine Sühne findet, entgeht nicht dem strengen Urteil der gesamten übrigen Welt[3]).

3. Die Stellung der „Grundzüge“ zum Nationalen.

Die pantheistische Voraussetzung scheint für eine Wertschätzung des Nationalen, von der wir in den „Grundzügen“ schwache Spuren zu erkennen glaubten, wenig

[1]) Einen anderen, entgegengesetzten Schluss zieht W. H. Riehl, die Naturgesch. des Volkes, III. Teil: die Familie[11] S. 5.

[2]) 13. Vorles. S. 188f.

[3]) S. 189.

günstig. Denn sofern die Einheit des Absoluten den seine Manifestierung bewirkenden Faktoren als Ziel gesetzt wird, tritt der bloss relative Wert der Zerteiltheit hervor. Auf unseren Fall bezogen, ergibt sich daraus für die Sonderkulturen die Forderung, sich zu Einer, die ganze Menschheit umfassenden Gesittung zusammenzuschliessen. Indes sahen wir schon, wie sich mit dem Bewusstsein der eigenen Kultur die Überzeugung von ihrer Überlegenheit verbindet. Der Geschichtsphilosoph freilich findet sich über die Aufsaugung der geringeren durch den „strebendsten Staat" damit ab, dass dieser zugleich die kultivierteste sein wird. Tatsächlich wird doch die Vermischung der Kulturen und damit der Nationalitäten dadurch gehemmt, dass jedes Volk sich als Mittelpunkt und Lehrer der Menschheit halten kann.

Jedenfalls stehen die „Grundzüge" einer schlechthinigen Anerkennung nationaler Eigenart, um ihrer selbst willen, noch ganz fern. Denn indem sie auf einen äusseren Wert bezogen wird, den der Kultur überhaupt, deren einzelne Manifestation aber graduell abgestuft werden, verurteilt der objektiv schauende, über den Parteien stehende Philosoph die niederen Formen zum Untergang. Schon der Ausgang dieser Spekulation hatte zwar eine ursprüngliche Verschiedenheit innerhalb der Menschheit gesetzt, als wertvoll aber nur das „Normalvolk" anerkannt. Ebenso muss Ziel und Beschluss der Entwicklung in der Einheit des Menschengeschlechtes beruhen.

Die konkrete Ausführung dieses Gedankens beschränkt sich freilich darauf, den Ausgleich der kulturellen Differenzen innerhalb der europäischen Völkerrepublik zu betonen. Das Resultat, zu dem unser Denker die Geschichte der europäischen Staaten schreiten lässt, unterscheidet sich nicht eben wesentlich von der weltbürgerlichen Ansicht, die seine politischen Erstlingsschriften beherrscht. Denn allein unter ihrer Einwirkung kann auch nur die Frage nach „dem Vaterland des wahrhaft ausgebildeten christlichen Europäers" aufgeworfen werden. Wenn er darauf antwortet, „im allgemeinen ist es Europa, insbesondere ist es in jedem Zeit-

alter derjenige Staat, der auf der Höhe der Kultur steht“[1]), so reisst er vor dem „sonnenverwandten Geiste“ die Grenzen der Staaten und der Nationen nieder. Die schwachen Ansätze zum Verständnis und zur gerechten Würdigung des nationalen Momentes werden so wieder völlig erstickt.

β. Der Umschwung in der Beurteilung des nationalen Momentes.

Die kosmopolitischen Neigungen vernichtet mit einem Schlage der Sturz seines zweiten Vaterlandes. Schon die drohende Gefahr des Zusammenbruches Preussens lässt in dem Denker den Wunsch reifen, „Schwerter und Blitze“ reden zu können, jenen zu verhindern. Noch ein Jahr zuvor hatte Fichte leichten Herzens empfohlen, aus dem Untergange eines Staates in ein Reich zu fliehen, das kultivierter ist. Nun mahnt er die ins Feld rückenden Krieger, selbst „im Tode, Sieg, Vaterland, Ewiges zu denken“, da ihnen „alle geistige Fortbildung der Menschheit“ jetzt anvertraut sei[2]). Dieser Appell an die Vaterlandsliebe, zwei Jahre vor den „Reden a. d. deutsche Nation“, verdient die ernsteste Beachtung. Denn diese Äusserungen, in denen zum ersten Male die grosse Bedeutung des nationalen Momentes von Fichte anerkannt wird, erscheinen frei von der metaphysischen Basis, welche in den „Reden“ den Nationalitätsbegriff begründet. Auch die bald zu erörternden „patriotischen Dialogen“ verraten kaum eine Spur von Spekulation. Wir dürfen darum annehmen, dass die Abkehr von den weltbürgerlichen Anschauungen, lediglich unter dem Eindruck der äusseren politischen Vorgänge erfolgt ist.

1. Die Nation als Mittelglied zwischen Menschheit und Einzelwesen.

Diese Feststellung hat nicht bloss eine historische Bedeutung: Die metaphysische Begründung, welche namentlich

---

[1]) 14. Vorles. VII 212.

[2]) „Reden an die deutschen Krieger zu Anfange des Feldzugs 1806 (Fragment)“; Einleitungsrede SW. VII 509, 511.

in den „Reden“ die Sonderstellung Eines bestimmten Volkes erfährt, birgt vielmehr die ernste Gefahr in sich, dass über die Betrachtung der Deutschen als des „Volkes schlechthin“, des modernen „Normalvolkes“ die Würdigung nationaler Eigenart um ihrer Besonderheit willen leidet. Die Überzeugung, dass die deutsche Nation die edelste des Erdballes sei, muss selbstverständlich jeden ihrer Söhne zu einem glühenden Patrioten machen. Diesen Standpunkt teilen schon die „Grundzüge“[1]). Etwas wesentlich anderes ist es, wenn Liebe zum Vaterlande schlechthin verlangt wird; diese Forderung aber wird von der „Rede an die deutschen Krieger“ und den „patriotischen Dialogen“ viel schärfer erhoben als von den „Reden an die deutsche Nation“.

Im übrigen wirkt, freilich gewandelt und geläutert, der kosmopolitische Sinn von früher auch jetzt noch. Die „patriotischen Dialogen“[2]) beschränken aber seine Geltung durch die Forderung des Patriotismus. „Kosmopolitismus ist der herrschende Wille, dass der Zweck des Daseins des Menschengeschlechtes im Menschengeschlechte wirklich erreicht werde; Patriotismus ist der Wille, dass dieser Zweck erreicht werde zuerst in der Nation, deren Mitglieder wir selber sind, und dass von dieser aus der Erfolg sich verbreite über das ganze Geschlecht“[3]). Aber indem die unmittelbare Wirksamkeit des Bürgers sich an den Grenzen seiner Nation bricht, erheischt gerade der weltbürgerliche Sinn Patriotismus; und in der Hingabe für das eigene Volk beruht der wohlverstandene und allein wirklich zu betätigende Kosmopolitismus.

Zugleich offenbart sich in der Anerkennung gemeinsamer Menschheitsziele der Zusammenhang dieser Geschichtsansicht mit der antinationalen der früheren Zeit. Und so wird auch die Bedeutung der völkischen Eigenart in bestimmter

---

[1]) Vgl. oben S. 82.

[2]) „Der Patriotismus und sein Gegenteil. Patriotische Dialoge vom J. 1807“ NW. III 220ff.

[3]) NW. III 228—239; ähnlich in der „Republik der Deutschen zu Anfang des 22. Jahrhunderts“ SW. VII 531f.

Weise begrenzt: Nicht verwirklicht die Nation Werte, die von den der ganzen Gattung aufgegebenen verschieden wären; aber sie ist eine eigentümliche, charakteristische Anstalt, sie zu realisieren. Und darum ist die „Volksform selbst von Natur oder Gott: eine gewisse hoch individuelle Weise, den Vernunftzweck zu befördern. Völker sind Individualitäten mit eigentümlicher Begabung und Rolle dafür“[1]). Wir werden an das besprochene Verhältnis des Einzelwesens zur Gesellschaft erinnert, in welchem diese die Vernunft überhaupt repräsentiert, während jenes ihre besondere, einzigartige Gestaltung verkörpert.

Wie damals der Versuch unternommen wurde, das endliche Ich aus dem unendlichen zu deduzieren, so soll jetzt das Verhältnis der Volksindividualität zur Gesellschaft überhaupt bestimmt werden. Die Ableitung der Nation ist eine zwiefache: Zunächst geht Fichte vom Individuum [einzelnen Menschen] aus. Dessen Ewigkeit zu sichern, sein Wirken zu erhalten und als inhaltreichen Samen für die Arbeit des ganzen Menschengeschlechtes zur Reife zu bringen, das ist der Beruf des Volkes. So steigt die Betrachtung vom einzelnen auf, um es einer „geistigen Ordnung“ einzugliedern, in der es wurzele und seinen Nährboden habe. Aber nur eine Gesellschaft überhaupt wird dadurch gefordert; die Einschiebung der nationalen Gemeinschaft zwischen Gattung und Individuum entbehrt der rechten Begründung, wenn nicht im Wesen der Menschheit die Notwendigkeit der Zerfällung in subordinierte Gesamtheiten aufgezeigt wird. Diese Erkenntnis liegt auch dem Philosophen nahe, wenn er das Volk definiert als „das Ganze der in Gesellschaft miteinander fortlebenden und sich aus sich selbst immerfort natürlich und geistig erzeugenden Menschen, das insgesamt unter einem gewissen besonderen Gesetze der Entwicklung des Göttlichen aus ihm steht“[2]). Des Göttlichen — da ja die Menschheit nur die sich in Ewigkeit fortentwickelnde Gottheit

[1]) „Aus dem Entwurfe einer politischen Schrift im Frühlinge 1813“ SW. VII 563.

[2]) „Reden a. d. d. Nat.“ 8. SW. VII 381.

ist. Indem so das Volk als der „Durchgangspunkt des göttlichen Lebens bei seinem Hinüberfliessen ins Einzelwesen“ betrachtet wird, ist der Grund seiner Existenz bis ins Absolute zurückverlegt.

Geistige Sonderart, ewig begründet, umschlingt einigend die Glieder Eines Volkes. Gleichheit der Sprache verknüpft die Menschen „vor aller menschlichen Kunst vorher“ [1]). Sie stiftet unter ihnen eine geistige Gemeinschaft [2]), die, spröde gegen alles Fremde, jeden Eindringling als schädlichen Fremdkörper zurückweisen muss, will sie nicht sich selbst verlieren. Mit solchen Gedanken verschwindet die Lehre von der Einen Menschheit in unbestimmte Ferne, und der Weltbürger von ehemals zieht die Folgen einer radikalen Rassentheorie. Aber er müsste nicht der Wissenschaftslehrer bleiben, wollte er etwa geistige Eigentümlichkeiten auf physische Differenzen gründen. Im Gegenteil steigert sich der Idealismus hier zur schärfsten Konsequenz, man darf fast sagen — Schroffheit. Das geistige Prinzip, das die Sonderung der Menschheit in Nationen herbeiführt, bedingt dadurch zugleich sekundär die Verschiedenheit der physikalischen Qualitäten. „Aus . . der . . inneren durch die geistige Natur des Menschen selbst gezogenen Grenze ergibt sich erst die äussere Begrenzung der Wohnsitze als die Folge von jener; und in der natürlichen Ansicht der Dinge sind keineswegs die Menschen, welche innerhalb gewisser Berge und Flüsse wohnen, um deswillen ein Volk, sondern umgekehrt wohnen die Menschen beisammen und, wenn ihr Glück es so gefügt hat, durch Flüsse und Berge gedeckt, weil sie schon früher durch ein weit höheres Naturgesetz Ein Volk waren“ [3]). So wird von Fichte der Begriff einer geistigen Rasse geprägt, als einer Veranstaltung der göttlichen Vernunft, zu einer in sich differenzierten Offenbarung zu gelangen.

— — —

[1]) Inhaltsanzeige der 13. Rede SW. VII 460.

[2]) Wir erinnern uns, dass schon dem „Normalvolke“ die Sprache als uranfänglicher Besitz zuerkannt wurde.

[3]) VII 460.

2. Die Vaterlandsliebe als religiöse Pflicht.

Solange der Patriotismus nur als die offenkundige Pflicht der Sorge um das Nächstliegende gekennzeichnet wird, bleibt er ein blosses Gebot der Klugheit: die Unüberwindlichkeit der nationalen Schranken schreibt der politischen Betätigung der Menschen einen bestimmten Weg vor. Jetzt wird die Gliederung der Gattung in Nationen als ein wertvolles und im Wesen der Gottheit begründetes Moment anerkannt. Das „Gesetz [der eigentümlichen Entwicklung des Göttlichen im Volke] bestimmt durchaus und vollendet das, was man den Nationalcharakter eines Volkes genannt hat“ [1]). Darum wird die Beförderung völkischer Eigenart, die Arbeit an der Vertiefung und scharfen Ausprägung des nationalen Wesens zur religiösen Pflicht. Denn in der Hingabe an das Vaterland erfüllt der Mensch die ewigen Satzungen der Gottheit.

Aus nahe liegenden Gründen tritt die Einzel-Individualität in dem Masse zurück, als die Bedeutung der Volksindividualität betont wird. Religiöses Leben bedingt — als soziales Leben — das Aufgehen des einzelnen in der Gesamtheit. Aber nur die Individualität des endlichen, empirischen Vernunftwesens ist Sünde. Darum versöhnt sich allein im Dasein der Nation individuelle Eigenart mit religiösem Wesen. In diesem Berufe können weder Staat noch menschliche Gesellschaft überhaupt das Volk entbehrlich machen. Denn nur eine Mehrheit von Einzelwesen kann den Begriff der Individualität realisieren; eine Bedingung, die weder die Eine Menschheit erfüllt, noch der Staat, der in seiner Vollendung allenthalben das gleiche Aussehen zeigt.

3. Die Stellung der Deutschen im Weltplan.

Wenn nationales Dasein erst einmal als eine im Wesen der Menschheit liegende, wertvolle Eigentümlichkeit anerkannt ist, dann wird der Schritt zur Bevorzugung Eines bestimmten

[1]) 8. Rede VII 382; über das religiöse Wesen der Vaterlandsliebe vgl. auch 3. Rede.

Volkes erklärlicher. Die Begründung seiner Ausnahmestellung zeigt das Zusammenwirken metaphysischer Voraussetzungen mit Resultaten eigener Beobachtung. Die „Grundzüge“ hatten im „Normalvolke“ die bereits von Anfang an bestehende Verwirklichung sozialer Einrichtungen angenommen, so dass die sich an seine Zerstreuung anknüpfende Weltgeschichte lediglich mit der freien Erarbeitung längst vorhandener Güter erfüllt ist. Da es nur gilt, ursprüngliche Werte zu stets neuer Klarheit und Lebendigkeit fortzugestalten, so muss offenbar der Kontinuierlichkeit der Entwicklung bei einem und demselben Kultursubjekte entscheidende Bedeutung beigelegt werden. Und damit tritt das Subjekt, nicht wie früher der objektive Wert allein, in den Vordergrund. Das sind nun die Nationen. Unter ihnen soll dem deutschen Volke darum die Krone gebühren, weil es die Forderung der selbsterzeugten ununterbrochenen Entwicklung am vollendetsten erfüllt.

Diesen Vorzug verdanken die Deutschen nicht etwa irgend einer verborgenen Eigenschaft, vielmehr lediglich ihrer autochthonen Sprache, die sie nicht, wie ihre Stammesverwandten, mit einer fremden vertauscht haben. Denn die Worte sind keine konventionellen Zeichen der Begriffe, sondern die unveräusserlichen Formen des Gedankeninhalts [1]), den sie repräsentieren. Darum ist die „Sprache . . eines . . Volkes so, wie sie ist, und nicht eigentlich dieses Volk spricht seine Erkenntnis aus, sondern seine Erkenntnis spricht sich aus aus demselben“ [2]). Also verbürgt das Volk einer lebendigen Sprache, d. h. einer solchen, die in kontinuierlichem Flusse fortschreitet, zugleich die lebensvolle, eigentümliche Fortgestaltung der geistigen Werte, die es in sich schliesst.

In diese Konsequenzen der Sprachphilosophie mündet die Nachwirkung der Spekulation über das „Normalvolk“. Einstmals, beim Beginn der Geschichte, ging das Licht der

[1]) Die Sprachtheorie der „Reden“ zeigt mit der erwähnten Abhandlung von 1795 eine noch grössere Differenz als die der „Grundzüge“.

[2]) 4. Rede SW. VII 315.

Gesittung von Einer Gruppe der Menschheit aus, um sich von da der ganzen Gattung mitzuteilen. Darum kann auch die Wiederbelebung der erstarrten Menschheit — bekanntlich herrscht noch die Zeit der vollendeten Sündhaftigkeit — nur durch eine Nation herbeigeführt werden, die sich zu den übrigen verhält, wie einst „Normalvolk“ zu den Barbaren. Gerade die Geschichtsphilosophie der „Grundzüge“, die im dritten Zeitalter, dem des platten Rationalismus, die Vernunft als völlig ausgetilgt erklärte, verlangt mit Notwendigkeit einen Impuls zur Erneuerung des der Verrottung anheimgefallenen Menschengeschlechtes.

Durch die Wissenschaft allein aber kann die Welt erlöst werden[1]). Freilich ist es keine, deren Besitz die landläufige Gelehrsamkeit ausmacht. Sondern sie muss die Durchdringung des Lebens mit dem Begriff, seine bewusste Ausgestaltung und Regierung nach den Idealen herbeiführen, welche die Ergründung des Wesens der Menschennatur aufstellt. Das ist aber die Philosophie, welche Kant entdeckt, die „Wissenschaftslehre“ zur höchsten Klarheit entfaltet hat, die Weltansicht, die auf vollkommener „Selbstbesinnung und Selbstverständigung“ fusst. Sie konnte allein dem Geiste des Volkes entspringen, das aus seiner ursprünglichen und lebendigen Sprache die Kraft zu unendlichem Fortschritt schöpft. Die „patriotischen Dialoge“ zeigen deutlich, wie nachhaltig Fichtes Urteil über das deutsche Volk durch seine Stellung zur deutschen Philosophie bestimmt worden ist. Unter ihren Vertretern wird ausser Kant besonders Leibniz wegen seiner „Deutschheit“ geschätzt[2]).

Weil die Deutschen die wahre Philosophie gefunden[3]), werden sie zum Volke schlechthin, zum „Urvolk der neuen Zeit“ gemacht. Von den fremden Nationen trennt sie eine ganze Welt. Die Ausländer sind lediglich ein Produkt ihrer Schicksale; „sie haben gar kein eigen gebildetes Selbst, sondern nur durch die allgemeine Übereinstimmung ein rein

[1]) NW. III 251 ff.
[2]) 6. Rede; S. VII 353.
[3]) 7. Rede und NW. III 234.

geschichtliches[1])". Im deutschen Volke allein wirkt ein seelischer Kern, ein eigenstes, durch keine Geschichte der äusseren Lebensumstände berührtes Ich. Denn seit Jahrhunderten haben die Deutschen keine gemeinsamen Geschicke mehr[2]). Sie eint ein „metaphysisches Selbst". Darum ist der „eigene und selbständige Grundmensch" ein Deutscher[3]); und die „Reden" sprechen von der „Deutschheit eines Volkes" als dem Vermögen schöpferischen Lebens[4]). So gelangt Fichte Schritt für Schritt zur Überschätzung der eigenen Nation auf Kosten alles Nichtdeutschen. Denn die „Ausländerei" gilt ihm ebensosehr als die Quelle jeglicher Flachheit und Unselbständigkeit, wie die Deutschheit als der Inbegriff der Geistestiefe und des rüstigen Vorwärtsschreitens.

Noblesse oblige. Dem deutschen Volke legt sein metaphysischer Charakter auch besondere Pflichten auf. Sein ist die Sorge, gegen die Ertötung des ursprünglichen Lebens anzukämpfen. Dem Auslande aber kommt es zu, dieser Nation nicht die Selbständigkeit zu rauben, da mit ihr die gesamte Kultur unrettbar ins Grab sinken würde[5]).

Schon die abgelaufene Geschichte zeigt die Verwirklichung einer besonderen Mission des deutschen Volkes. Da sein Eintritt in die römisch-europäische Welt mit der Ausbreitung des Christentums zusammenfällt, dessen Herrschaft den Charakter der neueren Zeit ausmacht, so erwuchs dem germanischen Geist die Aufgabe, die echte Religion in ihrem Wesen zu erfassen und für die Menschheit fruchtbar zu machen[6]). Fichte knüpft hier an die „Grundzüge" an. Haben diese zwischen dem wahren johanneischen und dem verfälschten jüdisch-paulinischen Christentum geschieden, so treten jetzt mit Entschiedenheit die Deutschen als die

[1]) Politische Fragmente; SW. VII 566.

[2]) Ibid. S. 565.

[3]) I. G. F.s. Leben und literar. Briefwechsel hrsg. v. I. Fichte II 133.

[4]) 7. Rede VII 359 ff.

[5]) Vgl. 5. Rede S. 328 ff.

[6]) Vergl. Lülmann, das Bild des Christentums bei den grossen deutschen Idealisten. Berl. 1901 bes. S. 100.

Vorkämpfer der echten Gotteslehre hervor. Sie erzeugten in dem germanischen Luther den Regenerator der wahren Religion. Die Bedeutung der deutschen Philosophie, der Fortsetzung der johanneischen Lehre, wurde schon erwähnt.

Der Deutsche ist der Sohn des edelsten Volkes, der Nation schlechthin. Im eigentlichsten Sinne ist er allein darum der Vaterlandsliebe fähig[1]). Das Wesen der Nation lehrte uns, dass Patriotismus und Religion sich wechselseitig bedingen und fordern. Diese Wahrheit wird aufs treffendste durch die Geschichte der Deutschen veranschaulicht, die mit der Entfaltung des wahren religiösen Geistes zusammenfällt.

Leider aber unterliess das metaphysische Volk, bei seinen rein geistigen Interessen, die Befestigung seiner politischen Stellung. Es wurde zum Zankapfel der Nationen die sein Machtwort hätte zur Ruhe bringen können. Immerhin verdankt es andrerseits — wenigstens im Mittelalter — der Zerfällung in Kleinstaaten eine gewisse Sicherung seines eigentlichen Wesens, indem der „Deutschheit“ niemals eine wenn auch bescheidene Heimstätte versagt blieb[2]).

4. Der Kampf für die deutsche Einheit.

Während so in den „Reden“ dem deutschen Föderativstaat noch gelegentlich eine gute Seite abgewonnen wird, begründet der Politiker doch schon vorher in den „patriotischen Dialogen“ die Forderung der deutschen Einheit. Sie musste sich für Fichte auch fast notwendig als die Folge des besonderen Berufes der Deutschen aufdrängen. Denn indem er ihren originalen Geist aus der Lebendigkeit der Ursprache ableitet, die sie reden, so spräche für das Daseinsrecht der einzelnen Kleinstaaten, die ja sämtlich Eine Sprache und Eine Kultur verknüpft, höchstens das ihrer Herrscher. Nun aber hat Fichte seine alte Abneigung gegen Fürsten und Dynastien auch jetzt nicht abgelegt. Da es also nur ein deutsches, kein sonderstaatliches Volkstum gibt, so geht die Aufgabe der selbständigen deutschen Territorien in dem Be-

[1]) 8. Rede, S. 378.
[2]) 8. Rede, S. 392.

rufe des Einen Volkes auf. Und wenn schon einmal das Vaterland in gesonderte Teile zerschlagen ist, so sollten die einzelnen Stämme um den Preis der Wissenschaftlichkeit und der Deutschheit ringen[1]), da ja nur deutsche Weisheit die Welt erlösen kann. Wie die Bedingung des Kosmopolitismus der Patriotismus ist, so setzt umgekehrt der wackere Preusse den braven Deutschen voraus. Denn „der Preusse wird nur hindurchgehend durch den Deutschen zum Preussen, so wie nur der wahre rechte Deutsche ein rechter Preusse ist“ [2]), wenn er auch aktiv seinen Vaterlandssinn nur innerhalb der Grenzen eines organisierten Staatswesens betätigen kann.

Einige Jahre später tritt Fichte dem Gedanken der deutschen Einheit auch praktisch näher[3]), indem er Preussen als den Staat anerkennt, der die Einigung des Reiches am ehesten zustande bringen könnte. Mehr und mehr hat sich auch in dem Idealisten die Ansicht befestigt, dass ohne politische Unabhängigkeit die geistige Sonderart eines Stammes dem Untergang geweiht sei[4]). Die Einigung des Reiches aber soll dem deutschen Geiste eine sichere Ruhestätte bringen

5. Die Nationalerziehung — das Mittel zur Genesung.

Je verhängnisvoller die Vernichtung des eigenen Vaterlandes für die Zukunft des ganzen Menschengeschlechtes ist, um so entschiedener wird eine radikale Veränderung der bestehenden verrotteten Verhältnisse gefordert. Fichte erblickt das einzige Heilmittel in einer religiösen Erziehung des deutschen Volkes zum Verständnis seines eigentümlichen Berufes und zur Hingabe an das Vaterland. Die Nationalerziehung bildet darum das eigentliche Thema der „Reden a. d. deutsche Nation“. In ihren Dienst wird die Pädagogik Pestalozzis gestellt, des dritten wahrhaft grossen Deutschen

---

[1]) Patr. Dial. NW. III 243.

[2]) Ibid. S. 232.

[3]) In der Schrift „aus dem Entwurfe zu einer politischen Schrift im Frühlinge 1813“.

[4]) Im Gegensatz zu Schiller; vgl. Fester, S. 152.

neben Luther und Kant. Nach dem Vorgange Rousseaus[1]) werden von Fichte die Ideale der *πολιτεία* und der „Gesetze“ wiederholt. Dabei ist sich Fichte seiner antiken Vorbilder wohlbewusst; und der platonische Radikalismus, der in der Aufhebung der Familie gipfelt, wird ausdrücklich gutgeheissen[2]). Aber seltsam berührt es doch, wenn derselbe Patriot, der die deutsche Einheit als das Gebot der Vernunft verlangt, die Wiedererhebung der Nation von Mitteln erwartet, die gerade in einem Zwergstaate, der antiken *πόλις*, vielleicht nicht ganz undurchführbar sind[3]).

Aber hier zeigt sich gerade, dass der Weltbürger der neunziger Jahre trotz der jetzigen gerechten Würdigung des nationalen Momentes sich doch nicht völlig verleugnen kann. Im letzten Grunde sollen dann auch alle nationalen Bestrebungen doch nur das gesamte Menschengeschlecht seiner Bestimmung näher führen. Der Vernunftstaat, den zu schaffen die Deutschen vor anderen berufen sind, wird begründet auf der „Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt“[4]).

Nur unter dieser Bedingung ist aber die Geschichtsphilosophie möglich, welche als „die Staatslehre oder das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche“ (1813) zum zweiten Male eine Deutung des Lebens der Menschheit gibt.

γ. Die Geschichtsphilosophie der „Staatslehre“.

Sie nimmt vielfach den Gedankengang der „Grundzüge“ auf. Die wiederum aus den Tiefen der Metaphysik bewerkstelligte Deduktion der Gesellschaft zeigt den in Abschnitt II aufgewiesenen Charakter.

Der Fortschritt über „die Grundzüge“ hinaus bewegt sich in Richtung auf die noch schärfere Herausarbeitung des

---

[1]) So Fester S. 152 Anm. 2; nach Levy-Bruhl, l'influence de J. J. Rousseau en Allemagne.

[2]) Polit. Fragm. SW. VII 584.

[3]) Das Fragment eines Staatsromans: „Die Republik der Deutschen zu Anfange des 22. Jahrhunderts (SW. VII¡ 532—546) lässt sehr bezeichnend nichts über einen grösseren politischen Bezirk erkennen, der jenes geschilderte dörfliche Gemeinwesen umfasst.

[4]) „Staatslehre“ SW. IV 425.

Gedankens der sittlichen Freiheit. Trotzdem vom „Naturrecht“ an der ethische Charakter der menschlichen Gesellschaft anerkannt worden war, so war doch bisher mit dem Dualismus von Recht und Sittlichkeit nicht gebrochen worden. Die „Grundzüge“ hatten für das höchste Stadium der gesellschaftlichen Organisation die Gleichheit der Rechte und die äussere Verwirklichung des Sittengesetzes anerkannt; aber weil auch für sie der Staat immer nur die verwirklichte Rechtsordnung blieb, so vermochte er wohl durch eine raffinierte Verwaltungstechnik einen dem moralischen gleichen Zustand herbeizuführen, an und für sich hatte er unmittelbar mit Sittlichkeit nichts zu tun. Selbst die Schriften, in denen die nationale Begeisterung des Patrioten zum Durchbruch kam, beschrieben zwar im einzelnen, wie die organisierte Gesellschaft versittlichend wirken solle, ohne dass sie als solche der moralische Endzweck war.

Jetzt lässt Fichte schon im Urgeschlechte als einer Gesamtheit ethische Werte sich verwirklichen. Wenn auch die „Grundzüge“ im „Normalvolke“ bereits eine Massenindividualität aufgestellt hatten, so waren die durch sie erfüllten Werte mehr kultureller als moralischer Natur. Freilich würde selbst eine weite Kluft, falls sie zwischen beiden Werken bestände, dadurch überbrückt werden, dass die frühere Schrift sich bewusst des ethischen Entwicklungsbegriffes bediente, durch den auch moralisch indifferente Werte in den Dienst der Sittlichkeit gestellt erscheinen. Diesen für die gesamte „Wissenschaftslehre“ typischen Evolutionsgedanken kennt und verwendet natürlich auch die „Staatslehre“; aber indem sie der Menschheit bereits am Anfange der Geschichte ein „qualitativ sittliches Sein“ zuerkennt, stellt sie der sich entwickelnden Gesellschaft nicht erst die Aufgabe, Moralität zu produzieren, sondern beschränkt sie darauf, die seit Anbeginn bestehende mit Freiheit zu durchdringen und zu erleuchten. Damit erfährt der nichts als ethische Charakter der Gattung und ihres Erdenlebens die höchst überhaupt mögliche Steigerung.

Bildet derart die werdende Verselbständigung des sitt-

lichen Geistes den Inhalt der Weltgeschichte, so entsteht die Frage nach der Begründung der Ethik im Stadium der Heteronomie. Für Fichte kann offenbar nur die theologische in Betracht kommen: der absolute, undurchsichtige Wille Gottes gebietet über ein noch blindes Geschlecht, das sich seinen Machsprüchen beugt, an sie glaubt, ohne sie mit freiem Verstande zu durchdringen. Das Verharren an der theologischen Fassung der Geschichte auch für die fortschreitende Entwicklung ergibt die Consequenz, diese gleichfalls als die Entfaltung der göttlichen Herrschaft über die Menschheit zu begreifen. Die neue Theokratie unterscheidet sich aber dadurch von der alten, dass unter ihr der Gehorsam gegen die willkürlich regierende Gottheit, d. h. der Glaube, von der klaren Einsicht in das Sittengesetz abgelöst wird, welche der Menschheit erst die Augen öffnet und sie lehrt, Gottes Gebote in der Stimme des Gewissens zu verehren.

Auf diesem Wege ist der religionsphilosophische Gedankenkreis zu der dominierenden Stellung in der „Staatslehre“ gelangt. Eine weitere Erwägung mag dabei mitspielen: Wer der Geschichte die Aufgabe stellt ethische Ideale zu verwirklichen, sie in ihr tatsächlich realisiert findet, der gibt damit seiner Teleologie eine durchaus religiöse Färbung. Denn die Beziehung zwischen Religion und Sittlichkeit kann man kurz dahin charakterisieren, dass diese moralische Forderungen erhebt, jene sie in der Wirklichkeit erfüllt zeigt oder doch anerkennt. In dem Masse als rein ethische Ziele in den Vordergrund treten, ist es daher nur natürlich, dass der theologischen Betrachtungsweise ein weites Feld eingeräumt wird. Jetzt wird ersichtlich, weshalb die „Staatslehre“ nicht allein religionsphilosophische, sondern ebenso eingehend religionshistorische Probleme erörtert.

1. Die Geschichtsmetaphysik.

Die Realisierung der sittlichen Freiheit, die infolge ihrer inhaltlichen Bestimmtheit ein Vorbild verlangt, setzt einen Willen voraus, der durch sein blosses Dasein die

Forderungen der Moral erfüllt[1]). Ihn repräsentiert „eine ursprüngliche Menschheit, die qualitativ sittlich ist, die durch ihr blosses Sein mit sich bringt, was in der fortschreitenden Erscheinung mit Freiheit entwickelt wird“[2]). Dieses Urgeschlecht wird ganz ähnlich beschrieben wie das „Normalvolk“ der „Grundzüge“. Die Ableitung seines faktischen Ursprunges macht dem Philosophen wenig Bedenken: „Es war einmal eine Zeit, ein Tag, da das Menschengeschlecht nicht geboren von einem früheren, sondern eben kurz und gut da war, in seinem Selbstbewusstsein, verständig, gut und wohlgesinnt durch ihr blosses Dasein“[3]).

Diese Erklärung der Existenz des Menschengeschlechtes scheint eine Schwierigkeit zu verschärfen, die noch von den „Grundzügen“ her ihrer Lösung harrt: Hier wie dort wird gelehrt, dass die Gottheit in der Menschheit aufgehe. Daraus erwächst offenbar die Notwendigkeit, der Gattung ewige Dauer zuzuerkennen. Die frühere Geschichtsphilosophie F.s zog in der Tat diese Konsequenz, indem sie das „Normalvolk“ als ewig betrachtete. Aber der Beginn der eigentlichen Geschichtsentwicklung fiel für sie in die Zeit[4]). Die „Staatslehre“ andrerseits verzichtet auf die anfanglose Existenz des Menschengeschlechtes überhaupt, lässt es vielmehr in irgend einem Punkte der Zeit als ein bereits fertiges Gebilde da sein, das sich von da an in bestimmter Weise entwickelt. — Die Betrachtung des Fichteschen Gottesbegriffes [in dieser Periode seines Denkens] führt zur Hebung jener Schwierigkeit: In der Tat besteht zwischen den Begriffen „Gott“ und „Menschheit“ die Beziehung der Identität. Die Gottheit ist die Menschheit, aber die Menschheit, welche in stetiger Vervollkommnung absolute ethische Ziele realisiert. Nun sind diese zugleich als Ziele eines Entwicklungsprozesses erwiesen, der notwendig einen Anfang

---

[1]) SW. IV 465.
[2]) Ibid. 470.
[3]) SW. IV 476.
[4]) Vgl. oben S. 68.

als den Ausgangspunkt seiner Bewegung setzt[1]); die Menschheit aber ist lediglich das Instrument zu Realisierung solcher Worte, deren eigentümlicher Charakter natürlich auch ihr Wesen erst bestimmt. Darum ist eben nicht ihre anfanglose Existenz notwendig, sondern allein die Kontinuierlichkeit ihres Strebens zu den ihr gesteckten Zielen hin. Gott ist danach in Wirklichkeit nur der [abstrakte] Inbegriff der von der Menschheit zu manifestierenden Ideen; die Ewigkeit aber, die von seinem Wesen unabtrennbar ist, gibt sich als die zeitlose Geltung von Idealen zu erkennen[2]).

Dem Bedürfnis nach Kontinuierlichkeit in der Kulturentwicklung wird die „Staatslehre“ viel vollkommener gerecht als die Betrachtung der „Grundzüge“. Denn indem diese dem geschichtslosen „Normalvolke“ den ebenso geschichtslosen — entwicklungsfähigen — Stamm der Wilden beigesellten, blieb die Vermischung beider und damit die Geschichte überhaupt ein unaufgeklärtes Rätsel. Jetzt tritt neben ein Urgeschlecht, das bereits als seine wesentliche Eigenschaft ethische und kulturelle Güter besitst, das aber nicht entwicklungsfähig ist, ein zweiter Stamm, der den ungestümen Drang nach Tätigkeit verkörpert. Am Fehlen jedes Inhalts und Zieles muss sein leerer Freiheitstrieb wirkungslos zerschellen; jedenfalls repräsentiert der zweite Stamm das Prinzip der Entwicklung, das man in den „Grundzügen“ vermisst. In der religionsphilosophischen Sphäre der „Staatslehre“ wird er als das offenbarungslose Volk dem gläubigen Geschlecht gegenübergestellt.

Der Fichtesche Evolultionsbegriff, der die Selbsttätigkeit des Entwicklungssubjektes fordert, wird nun erst realisiert. Allerdings muss man die beiden Stämme als die zusammen-

[1]) Vgl. oben S. 48.

[2]) Schon Sitten- und Religionslehre zeigen, dass F. bewusst den Inhalt des göttlichen Wesens als den sittlich-religiösen Beruf des Menschen bestimmt; so wenn Gott als das erklärt wird, was der Mensch tun soll; danach ist Gott keineswegs das verwirklichte menschliche Ideal. Vgl. auch über das Wesen Gottes: Brief an Reinhold v. 8. I 1800; Leben u. litterar. Briefwechsel II 278.

gehörigen, auf einander angewiesenen Hälften der Einen Menschheit betrachten, die nur durch die ursprüngliche Zweiteilung ihr Ziel erreichen kann.

Die Geschichtsentwicklung wird jetzt durch die selbstverständliche Wirksamkeit des ursprünglichen Freiheitsprinzips ermöglicht. Da dem ersten Geschlecht die Fähigkeit zu lebendiger Tätigkeit, dem zweiten das sichtbare Ziel seines ungestümen Drängens fehlt, so ergänzen sie einander. Das erste — das vorbildliche Moral- und Kulturvolk — bestimmt das zweite, ohne dessen Freiheit zu beeinträchtigen; es bringt ihm die eigenen sittlichen Güter. Ihre Berechtigung kann auch der Freiheitsstamm noch nicht einsehen; der ganzen Menschheit gelten sie darum als der Ausdruck des unerforschlichen göttlichen Willens. Dass die Wilden aber jene Güter annehmen, begründet F. etwas gewaltsam mit einem Gesetze der Achtung für Ordnung, das seinerseits aus dem „absoluten Weltgesetz . . . der Sichtbarkeit der Freiheit überhaupt“ [1]) folgt. Dieses verlangt einen Geschichtsprozess, der selbst nur möglich ist, wenn die Barbaren sich, den Geboten der Sittlichkeit und Kultur fügen. Wir haben hier wieder ein klares Beispiel dafür, dass F. durch die teleologische Grundansicht dazu geführt wird, mit ausdrücklicher Nichtachtung der Erfahrung bestimmte Tatsachen als wirklich geschehen anzunehmen.

Die Stufenfolge der Entwicklungsstadien kommt der Periodisierung der „Grundzüge nahe:

Das kulturlose Volk kann der fremden Ansicht nicht widerstehen. Doch es nimmt zwar den dargebotenen Kultur- und Moralinhalt in sich auf, fühlt sich ihm aber innerlich fremd. Es hängt an ihm in „Autoritätsglauben“, den die Verblüffung durch den dumpf gefühlten Wert der Gesittung verstärkt. Die Betäubung schwindet, der Glaube reisst sich los; und der klar auftauchende Gegensatz gegen das bisher allein Gutscheinende gebiert den Krieg wider die Ordnung des Naturglaubens. Das fremde Beispiel des Selbstdenkens

[1]) SW. IV 490.

entzündet sogar im Urvolke der Naturkultur den Trieb zur Freiheit. So verwirft auch die Partei des Glaubens seine natürliche Zivilisation, dem Besitze der anderen die geistige Freiheit entlehnend. Die Folge ist die gänzliche Vernichtung des Naturglaubens, der von der Herrschaft des Verstandes abgelöst wird. Damit verliert das Kulturgeschlecht die Führerschaft an das Volk der Freiheit. Der Verstand aber, erst einmal zum Prinzip erhoben, zersetzt einen Glaubenssatz nach dem anderen, bis von dem ganzen System nichts mehr übrig bleibt, und die einige Menschheit aus reiner und klarer Einsicht, darum mit uneingeschränkter Freiheit sich selbst erbaut.

Glauben und Verstand sind also die beiden Faktoren, aus deren Zusammenwirken sich die Geschichte erzeugt. Mit der Alleinherrschaft jenes beginnt sie, mehr und mehr erstarkt der Vorstand, bis dieser endlich, ähnlich wie bei Lessing, den Glaubensinhalt völlig in die Form der reinen Einsicht aufnimmt. Aus dem einst berechtigten Glauben wird nun Aberglauben. Nur Eine Position behauptet er, unbesiegt: das ist der Glaube des Verstandes an seine eigene Untrüglichkeit.

Die behauptete Übereinstimmung der Periodisierung der „Grundzüge“ mit der hier dargestellten erleidet, wie wir jetzt feststellen können, eine gewisse Einschränkung. Indem nämlich Fichte das Schema der 5 Zeitalter preisgibt, ist er von seiner früheren Ansicht nicht bloss formal abgewichen. Die Differenz bedeutet vielmehr einen entschiedenen Schritt nach der Richtung, an die Stelle erfundener geschichtsmetaphysischer Gebilde abstrakte Prinzipien zu setzen, deren Personifikationen jene darstellen[1]).

2. Die Anwendung.

Sie verdankt ihre eigentümliche Färbung dem Hervorkehren des religiösen Gesichtspunktes. Ebenso wie in den

[1]) Darum ist doch die Behandlung der Urvolkshypothese nicht „völlig zu einer phantastischen Mythologisierung rein logischer Probleme geworden“ (so Lask, F.s Idealismus u. d. Geschichte S. 234), wie die von den „Grundzügen“ nicht sehr verschiedene, angewandte Philosophie der Geschichte lehrt.

„Grundzügen“ verbreitet sich die Gesittung durch Sendlinge vom „Urvolke“ aus. Die Regierung durch eine Aristokratie, welche die Staatsform der unterworfenen Barbarenlande wird, begründet in gutem Glauben ihr Herrscherrecht mit dem Willen Gottes: „Der Staat und seine Verfassung eine absolut göttliche Anordnung, worüber nicht weiter zu grübeln, die den Verstand durchaus abweiset. Eine Glaubenssache für alle Welt, für die Stifter natürlicher Glaube, für die Untergeordneten Autoritätsglaube“ [1]).

a) Das Altertum.

Fichte erkennt den nationalen Charakter der antiken Götter, die darum, gleichgültig gegen das Individuum, mit dem Gemeinwesen stehen und fallen. Diese Behauptung erscheint aber bald wieder geradezu umgekehrt, wenn die Staaten des Altertums samt und sonders zu Theokratien gemacht werden, in denen das Volk, als das Werkzeug der Gottheit, deren universalistischen Plan fördern soll, da jeder Gott die Tendenz habe, zu einem allein wirklichen, allein mächtigen zu werden. Aber Fichte lässt sich allzusehr von seiner religionsgeschichtlichen Grundansicht leiten, die, im Gegensatz zu Schleiermacher, in der Annahme einer durch nichts zu überbrückenden Kluft zwischen vorchristlichem Heidentum und der Religion Jesu gipfelt. Jenes, das den Gedanken einer willkürlichen, unerforschbaren Gottheit verwirklicht, findet im Judentum seine höchste und bewusste Ausprägung [2]). Indem ihm nun dessen theokratischer Charakter vor allem in die Augen fällt, macht er alle antiken Staaten zur „natürlichen Theokration“, lässt er zugleich jedes antike Volk sich als das auserwählte betrachten [3]).

Der interne Zustand des antiken Gemeinwesens ist gleichfalls durch die aristokratische Verfassung gekennzeichnet, welche die Ungleichheit der Menschen in Recht

---

[1]) SW. IV 500.

[2]) Exkurse zur „Staatslehre“ III: „Über Ehe, den Gegensatz von altem und neuem Staat und Religion usw.“ SW. VII 600 ff.

[3]) SW. IV 503.

und Besitz als göttliche Willensmeinung sanktioniert. Ähnlich wie in den „Grundzügen“, aber mit viel schärferer Herausarbeitung der beiden widereinander streitenden Prinzipien, wird der römische Verfassungskampf als der Krieg des Glaubens mit der Vernunft betrachtet. Aber die antike Aufklärung richtete alles Bestehende zugrunde, indem sie das Streben nach individuellem Wohl an die Stelle der Sorge um das Allgemeine setzte. Mit dem römischen Reich sank die Antike in Trümmer.

b) Die christliche Welt.

Das religionsphilosophische Vorurteil hindert unseren Philosophen daran, eine Brücke zwischen der alten und der neuen Welt zu schlagen. Das Fehlen eines geistigen Zusammenhanges muss der begriffliche Gegensatz zwischen dem Vernunftglauben und der Vernunftwissenschaft ersetzen. Für die reale Entwicklung der Menschheit aber bedeutet diese ideale Beziehung nicht mehr und nicht weniger, als dass ihr bisheriges Leben völlig fruchtlos verlaufen sei. Da dieses Resultat durch die Selbstvernichtung der beiden einander bekämpfenden Prinzipien erzielt wurde, andererseits diese die Bedingungen jeder Geschichte überhaupt sind, so verlangt eine aussichtsvolle Betätigung der menschlichen Gattung die Vereinigung von Vernunftinhalt und Freiheit zu Einem Prinzip. Diese Forderung ist erfüllt in dem Stifter des Christentums.

Aber weil Jesus lediglich der Ausdruck eines allgemeinen Prinzips ist, hat er alles Persönliche von sich abgestreift. Er ist der erste und vorbildliche Bürger des zu stiftenden Himmelreiches, d. h. des auf Freiheit begründeten Vernunftreiches. Sein Beruf verhält sich zu dem des anderen Menschen, wie die Aufgabe des Normalvolkes zu dem Daseinszweck der Barbaren. Und wie jenes die Verwirklichung von Werten ist, welche unableitbar, weil tatsächlich nicht erst entstanden, so ist er „ein praktisches, künstlerisches Genie“.

Nur muss, dem erhöhten Standpunkt genügend, sein Wille die bewusste Bestimmung enthalten, „Bürger des Himmelreiches“ zu sein und alle Menschen dahin zu führen.

Die wissende Einsicht Jesu ist darum noch beschränkt, weil sie keine frei und selbst erworbene ist. „Sie ist lediglich gegründet auf den göttlichen Beruf, der innerlich klar ist, nicht auf Einsicht in ein Gesetz“ [1]).

Jedenfalls überrascht die Ähnlichkeit, die der Bankrott der antiken Welt und die Wiedergeburt der Menschheit durch das Christentum mit der Zersetzung der modernen Aufklärung und der Neuschaffung der Kultur durch die „Wissenschaftslehre“ haben. In beiden Fällen handelt es sich um die Schöpfung wertvoller Inhalte aus dem Nichts; denn hier wie dort ist durch den zügellosen Gebrauch der leeren Freiheit ein Chaos der Anarchie herbeigeführt werden.

Gemeinsam ist der antiken und der modernen Welt nur das theologische Prinzip. Aber ist der Gott des Altertums ein willkürlich handelnder Geist, dessen unberechenbare Launen das zitternde Menschengeschlecht durch Opfer und kriechende Demut sich günstig zu gestalten strebte, so will der neue Herr, den das Christentum predigt, die Freiheit aller Menschenkinder als seinen eigenen Lebensodem. Wie modifiziert dadurch das historische Wesen des Christentums ist, in welchem Masse aus ihm die zentralen Begriffe der Sünde und der Erlösung als jüdisches Heidentum eliminiert werden, hat schon die Betrachtung der „Grundzüge“ zum Teil gezeigt [2]).

Dass der wertvolle Vernunftinhalt nicht wie in der antiken Welt wieder verloren geht, dafür sorgt nun das Christentum, indem es die Harmonie der beiden Prinzipien bewirkt, welche im Altertum einander bekämpften. Die aufkeimende vernunfterfüllte Freiheit umschifft nun glücklich alle Klippen; die moderne Aufklärung spielt in der „Staatslehre“ keine besondere Rolle.

Das Christentum enthält noch einen Rest von Glauben: Jesus glaubte an sich, als an den Sohn Gottes; seine Anhänger schritten durch den Glauben an ihn zur Annahme

[1]) SW. 539.

[2]) Vergl. Lülmann, Bild des Christentums, S. 109.

eines gerechten Gottes, einer sittlichen Weltordnung fort. Sie durchdrangen die wahre, übersinnliche Welt, ohne dass ihr eigener Geist sich ihnen offenbarte. Darum erhebt sich über der Herrschaft des Christentums die verwirklichte Freiheit des „Vernunftreiches“, dessen Bürger ihren eigenen Geist und Gottes Willen bis auf den Grund durchschauen. Schon Sokrates unternahm den Versuch, den Vorstand sich selbst vorstehen zu lehren; sein Unternehmen vollendet Kant und die „Wissenschaftslehre“. Indem diese den Geist als den Schöpfer und Gesetzgeber der Welt erweist, gründet sie die vollkommene, bewusste Theokratie, in welcher der letzte Rest von Willkür aus Gottes Wesen ausgetilgt, sein Willen offen und klar der sehenden Menschheit entrollt und als Forderung des eigenen Gewissens vollzogen wird.

VI.

Charakteristik und Beurteilung.

Als Fichte noch gänzlich in den Spuren Kants zu wandeln glaubte, da erschöpfte sich nach seiner Ansicht das Eigentümliche der „Wissenschaftslehre“ darin, dass durch sie die Transzendentalphilosophie Kants systematisiert und aus Einem Prinzip abgeleitet würde. Und in der Tat hat sich die Einheitlichkeit des Gedankengefüges als ein sicheres Kennzeichen Fichte'scher Spekulation in allen Phasen ihrer Entwicklung bewährt. Wird darum die Gestaltung der Sonderdisziplinen, also auch die der Geschichtsphilosophie, aufs engste mit dem Unterbau des Systems verbunden, so teilen sie doch auch das Schicksal der grundlegenden Überzeugungen. Und wenn auf der einen Seite die Zurückführung eines speziellen Gedankenkreises auf letzte Prinzipien das Vertrauen auf seine Richtigkeit befestigt, so gerät auf der anderen durch eine Verschiebung der Basis diese selbst ins Wanken und mit ihr alles, was sie trägt.

Die Betrachtung der Kulturspekulation F.s lehrte uns auch diese Kehrseite einer auf metaphysische Unterlagen gegründeten Geschichtsansicht kennen. Denn sie bietet einer Skepsis, die sich auf den Wandel der Lehren selbst in Einem System stützt, mannigfache Angriffspunkte. Immerhin ist Fichtes Geschichtsphilosophie in dieser Hinsicht günstiger gestellt als seine Metaphysik. Erfuhr doch jene Disziplin ihre Ausgestaltung erst unter der Wirkung des um 1801 einsetzenden Umschwunges in der Grundansicht, die, wenn auch keineswegs unverändert, so doch in den wesentlichen Zügen konstant, Fichtes Lehre von nun an dauernd be-

herrschte. Wir dürfen zwar nicht verkennen, dass unser Denker von den „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters“ (1804/5) bis zur „Staatslehre“ (1813) einen gar weiten Weg zurückgelegt hat. Das zweite Werk entwickelt nicht bloss die Gedanken, die schon im ersten mehr oder minder deutlich enthalten waren, zu offenkundiger Klarheit; auch weist die spätere Ansicht keineswegs immer einen gedanklichen Fortschritt auf. Aber die Entschiedenheit, mit der F. seine neue metaphysische Grundanschauung in allen seinen geschichtsphilosophischen Schriften dieser Periode zur Geltung bringt, verleiht ihnen trotz aller Widersprüche den Charakter eines zusammenhängenden Ganzen.

Unüberwindlich aber erscheint die Kluft, welche diese Geschichtsansicht von den historischen Exkursen der neunziger Jahre trennt; so unversöhnlich, wie eben der Gegensatz zwischen einem revolutionären Idealismus, der die errungenen Kulturgüter als des Unterganges würdig erachtet, und einer Auffassung, die in der Wirklichkeit die Entfaltung der göttlichen Idee erblickt. Immerhin dürfen wir jedoch nicht vergessen, dass der revolutionäre Reformator und Weltverächter wesentlich nur das fordert, was der Geschichtsphilosoph im allmählichen Fortschreiten der Gattung sich wirklich vollziehen sieht. So werden die beiden Perioden durch mannigfache Beziehungen verknüpft.

Erst diese Besinnung auf den Zusammenhang der in so bunter Folge vorgetragenen Ansichten über Wesen und Sinn der historischen Wirklichkeit gibt ein Recht von dem Systeme der Geschichtsphilosophie Fichtes zu sprechen. Zugleich ist damit die Herausarbeitung und Prüfung der wesentlichen, charakteristischen Gedanken erleichtert, welche die Stellung Fichtes als spekulativen Historiker begründen. Eine solche Blosslegung der Wurzeln des Systems erweist sich aber gerade diesem Denker gegenüber als besonders notwendig, den die Ausführung seiner Grundlehren zu so mancherlei verfehlten Hypothesen und offenkundig irrigen Behauptungen geführt hat. Das Eigentümliche seiner Leistung beruht ja auch nicht in der Tatsache des Versuches, das

Wirken der Menschheit als einen sinnvollen Lebensprozess zu begreifen, der jeder supranaturalistischen Einwirkung entrückt ist. Denn ganz zu schweigen von Vico[1]) und einigen Geringeren hatte ja eben erst Herder[2]) ein historisches Weltbild geliefert und den Evolutionsgedanken für das Völkerleben verwertet. Und an Grossartigkeit der Konstruktion darf sich Herders Geschichtsansicht immerhin mit der Fichtes messen. Aber dem Wissenschaftslehrer kam es zugute, dass die Grundbegriffe seiner Geschichtsphilosophie bereits durch seine Metaphysik bearbeitet und in mancher Beziehung auch geklärt worden waren.

A. Voraussetzungen.

Das gilt vor allem vom Prinzip der Entwicklung, den Fichtes Kulturspekulation seiner bewusst teleologischen Weltanschauung entlehnt. Wohl trägt der Aufklärungsphilosoph mit seinem Begriff der „natürlichen Entwicklung" den Tatsachen vielfach mehr Rechnung als unser Denker. Aber Einsicht in den logischen Charakter des Evolutionsgedankens gewann doch erst der aus Kants Schule kommende Wissenschaftslehrer[3]). So wurde zugleich die Notwendigkeit eines Massstabs der Beurteilung erkannt und damit zum ersten Male in einem umfassenden System der Kulturspekulation das unerlässliche Moment des Wertes gebührend berücksichtigt. Der naturwissenschaftlichen „Entwicklungslehre" gegenüber ist das besonders zu betonen[4]).

Freilich blieb Fichte dabei nicht stehen. Nur seine ersten Schriften etwa bis zum „geschlossenen Handelsstaat"

---

[1]) „Grundsätze einer neuen Wissenschaft von der gemeinsamen Natur der Völker".

[2]) Vergl. Windelband, Gesch. d. n. Philos.[2] I 588.

[3]) Über den Unterschied zwischen Fichte und Herder s. auch Wipplinger, Entwicklungsbegr. bei Fichte; S. 57 ff.; über Kants geschichtsphilosoph. Reflexionen F. Medicus in V.K.St. 1902 Bd. 7. S. 1—22; 171—229.

[4]) Vgl. Rickert, Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung S. 437 ff.

zeigen jene besonnene Verwendung der Teleologie als eines regulativen Prinzips, wie es Kant in der „Kritik der Urteilskraft“ gelehrt hatte[1]). In dem Masse als seine Philosophie sich immer mehr pantheistischen Anschauungen näherte, wurde ihm das Weltgeschehen, das, bisher nur aus dem Gesichtspunkte eines Zweckes betrachtet, auf einen durch das Subjekt gesetzten Massstab bezogen worden war, zur realen Entfaltung der Idee. Erst diese Umbiegung der ursprünglichen Lehre führte unseren Philosophen zur engen Verknüpfung der Geschichte mit der Metaphysik. Auch darin erweist er sich in bestimmter Beziehung als der Schüler Kants. Aber nicht dessen kulturphilosophische Überlegungen haben hier vorbildlich gewirkt, sondern die Kritik der praktischen Vernunft und zwar die Dialektik mit ihrer Lehre vom höchsten Gut. Als Bedingung der Realisierung dieses Begriffs und damit als die Voraussetzung einer sittlichen Weltordnung wird hier das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele postuliert. Bei Fichte manifestiert sich Gott in der Menschheit, sofern diese den absoluten ethischen Wert repräsentiert und durch ihr Leben zur Entfaltung bringt. So wird für ihn die Weltgeschichte notwendig und realiter zur Entwicklungsgeschichte des sittlichen Geistes.

Dass diese Verquickung historischer, religionsphilosophischer und ethischer Lehren aber ein durchaus dogmatisches Verfahren darstellt, liegt auf der Hand. Immerhin wird durch die Verbindung der Geschichte mit der Metaphysik der Wirklichkeitsgrad der als Geschichtsinhalt ausgegebenen Vorgänge klar bestimmt[2]).

---

[1]) S. z. B. Kr. d. Urteilskraft § 67; Kehrbach S. 259 ff.

[2]) Diese Klarheit unterscheidet F. zu seinem Vorteil von Kant, aus dessen Aufsätzen [Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht in der Praxis; Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht] nicht immer deutlich zu erkennen ist, ob die geschilderten Ereignisse als wirkliche oder bloss aus dem Gesichtspunkte eines bestimmten Zieles, das an sie vom Beurteiler angelegt ist, betrachtet werden. Vgl. Medicus S. 220 f.

Auch in der näheren Charakterisierung des absoluten Wertes oder des Zieles der Geschichte fusst Fichte zum Teil auf Kant. Indem dieser den historischen Prozess „als Geschichte zur Freiheit“ betrachtet, spricht er den Gedanken aus, der für Fichte wie überhaupt für den deutschen Idealismus zum ausschliessichen Thema der Geschichtsphilosophie erwachsen ist. Damit war das Ziel des Weltprozesses und zugleich der Massstab für die Beurteilung seiner Elemente klar bestimmt. Wie für Kant, so fällt auch für Fichte der Endzweck mit der Verwirklichung des Sittengesetzes zusammen. Die Gesellschaft hat den Beruf, einen moralischen Zustand herbeizuführen. Dass diese Forderung aber auch wirklich in Erfüllung geht, das glaubt ja unser Denker durch die Metaphysik zu zeigen.

Eine merkwürdige Verknüpfung der Entwicklungslehre mit der Ethik ist wieder Fichtes Eigentümlichkeit: Wir sahen oben[1]), dass sittliche Tätigkeit in der Erhebung über das schlechthin gegebene und absolut gesetzte Sein zur klar bewussten und frei gewollten Aneignung desselben Zustandes beruht. Da nun für Fichte die Entwicklung der Menschheit der Entfaltung der Sittlichkeit in der Menschheit gleichkommt, wird der Werdegang der Gattung in die Grenzen einer „natürlichen“, d. h. nicht erst erarbeiteten Kultur und des Zustandes vollendeter Moral eingezwängt. Diese ethische Einseitigkeit wirkte geradezu verderblich. Sie führte Fichte zu jenen Konstruktionen eines „Normalvolkes“ und einer Urkultur, durch welche die Frage nach der Entstehung der Gesittung unbeantwortet gelassen, ja die genetische Erklärung der Kulturgüter als ein gar nicht vorhandenes Problem erklärt wurde. Auch die Geltung des Kulturbegriffs, den [nach Kantischem Vorbilde] bereits die „Beiträge über die französische Revolution“ entwickelt hatten, der Selbsttätigkeit in jedem Betracht forderte, wurde so bedroht.

Dass diese Irrtümer keine notwendige Konsequenz der verlangten ethischen Entwicklung waren, hat später Hegel gezeigt. Auch ihm gilt die Weltgeschichte als „Fortschritt

[1]) S. 47.

im Bewusstsein der Freiheit". Doch darum beschränkt sich ihm der Weltprozess nicht darauf, eine nicht moralische oder doch ihrer Pflichten nicht bewusste Gattung, die im übrigen „durch ihr blosses Dasein" Kulturgüter besitzt, zu sittlicher Freiheit zu erheben. Nur im höheren Verstande des Weltgeistes und mittelbar zielt alles auf jenen Zweck ab. Die „List der Weltgeschichte" weiss alle Bedürfnisse und Leidenschaften dem höchsten Ziel dienstbar zu machen.

Diesen höchsten Ausdruck hat die Lehre von der Versöhnung des Seienden mit dem Ideal bei Fichte zwar nicht gefunden. Indem er diesen Gedanken aber überhaupt aufnahm, lieferte er zum ersten Male eine philosophische Formulierung der historischen Weltauffassung, die Lessing geschaffen hatte. Doch zunächst ist ein Einwand zurückzuweisen, der gegen Hegel bisweilen erhoben worden ist, aber auch gegen Fichte gemacht werden könnte. Man könnte nämlich glauben, dass die Lehre von der Vernünftigkeit des Weltprozesses ihre Anhänger dazu nötige, alles Bestehende als durch die Idee gefordert zu verteidigen, sich darum gegen den Fortschritt zu stemmen, um in optimistischer Verblendung dem Verharren beim historisch gewordenen — so mangelhaft es in Wahrheit ist — das Wort zu reden. Dagegen ist zu erwägen, dass Wertentwicklung ja gerade ein allmähliches Aufsteigen zu immer vollkommneren Zuständen bedingt. Wohl aber wird durch jene Lehre — prinzipiell — ein verständnisvolles Eingehen auf die Erscheinungen des historischen Lebens gefordert. Das Interesse des Beobachters wird in gleicher Weise auf den einmaligen Verlauf des Weltprozesses wie auf die ewig wiederkehrenden Formen und Organisationen der menschlichen Gesellschaft gelangt. Bei Hegel tritt das klarer hervor; aber die einsichtsvolle Beurteilung, die das Nationale durch Fichte erfährt, wurzelt letzthin in der Überzeugung, dass die Wirklichkeit die Entfaltung der Idee sei[1]). Aber beide stehen schliesslich auf den Schultern Lessings.

[1]) Über den Zusammenhang von Fichte und Hegel vgl. F. Lassalle in der Festrede vom 19. V. 1862: die Philos. F.'s und die Bedeutung des deutschen Volksgeistes (F. Lassalles Red. und Schriften; hrsg. von E. Bernstein I S. 452 ff.)

Erst dieser hat den Begriff der historischen Notwendigkeit gefunden und erkannt, dass die Erscheinungen des sozialen wie religiösen Lebens keine Gebilde menschlicher Willkür sind, wie es der Rationalismus der Aufklärung wollte, sondern Produkte der geschichtlichen Entwicklung. Auch der Notwendigkeit des Wertmomentes im Evolutionsbegriff war er sich bewusst. Aber völlig vermochte er sich doch nicht von der Betrachtungsweise seiner Zeit zu befreien. Indem er die Entwicklung der Gattung als die Erziehung des Menschengeschlechtes durch Gott begreift, kann er einer besonderen Offenbarung nicht entraten. Der Gedanke der Selbstentwicklung, des organischen Werdens war ihm noch fremd [1]). Und es wurde gerade ein hohes Verdienst Fichtes, dass er zeigte, welche Bedeutung dem Momente der Selbsttätigkeit zukommt. Er hatte sich durch die Annahme des Strebens als Urprinzip für seinen Fortschritt einen Weg gebahnt, auf den Lessing durch seinen philosophischen Berater Leibniz nicht ebenso leicht geführt werden konnte. Denn jenes Lessingsche Wort, das das Streben nach der Wahrheit höher schätzt als ihren Besitz, lässt sich nicht zwanglos im Sinne Fichtes deuten.

Durch die Bedeutung, die unser Denker dem Momente der Aktivität beilegte, ward ihm die Haltung vorgezeichnet, die er zur „Natur“ einnehmen musste. Natur schlechthin ist der Inbegriff des von selbst, ohne Zutun des Menschen entstandenen, das sich selbst überlassen bleibt [2]). Für Fichte ist sie lediglich ein passives Mittel, das Betätigungsfeld des sittlichen Strebens. Insofern erscheint der gegen ihn erhobene Vorwurf des „Naturhasses“ nicht unberechtigt. Diese Vernachlässigung des physischen Momentes fällt in der Geschichtsphilosophie um so mehr auf, als die Bedeutung dieses Faktors bereits von Herder erkannt, ja überschätzt worden war. Ein Extrem wird hier durch das andere abgelöst; auf den ethischen Idealismus aber folgt Schellings Naturphilosophie.

---

[1]) Vgl. Windelband, Gesch. d. n. Phil.[2] I 543.

[2]) Vgl. H. Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft (ein Vortrag) S. 20.

Wichtiger ist das Verhältnis Fichtes zu Rousseau, das von diesem Punkte aus am klarsten überblickt werden kann. Dass jener die geschichtliche Denkart besass, die dem revolutionären Philosophen fehlte, erhellt von selbst. Denn durch die Aufforderung: von der Kultur zurück zur Natur predigte Rousseau geradezu den Bruch mit der Geschichte. Aber man darf nicht vergessen, dass der Naturzustand, den er preist, in seiner Art auch ein Kulturzustand ist, da ganz bestimmte Wertvorstellungen mit ihm verknüpft werden[1]). Freilich sind seine Ideale gar weit von denen Fichtes verschieden. Rühmt Rousseau den „Naturzustand" der Menschen als einfach und harmonisch, durch den Mangel an Bildung und Wissenschaft beglückend, so fordert unser Denker dazu auf, die Natur der Vernunft zu unterwerfen. Das freie Instinktleben des primitiven Menschen soll durch strenges Nachdenken und bewusstes, verantwortungsvolles Handeln überwunden werden. Der Beruf des Vernunftwesens verlangt, dass es nicht in einsamer Zurückgezogenheit, sondern im rüstigen Wirken mitten unter seinesgleichen sich erst einen Charakter schaffe. Denn der Kern des Menschen ist nicht — wie Rousseau lehrt — gut; sondern er wird gut oder schlecht lediglich durch den Gebrauch, den der Mensch von seiner Freiheit macht.

Beide Denker haben es also mit ganz verschiedenen Problemen zu tun. Rousseau wirft die Frage auf: hat die wissenschaftliche Kultur den Menschen glückseliger gemacht? und er verneint sie. Aber nach Fichte ist der durch die Vernunft gebotene Zweck des Lebens nicht Glückseligkeit, sondern sittliche Vollkommenheit; und ein Mittel, um sie zu erreichen, ist gerade die Überwindung alles lediglich Natürlichen. Zwischen den beiden Philosophen steht eben die Ethik Kants, als dessen Schüler sich Fichte auch hier zeigte. Es ist also nicht ein Unterschied in der Stellung zum Kulturproblem, der den deutschen Denker hauptsächlich von dem

[1]) Über die drei verschiedenen Seiten des R'schen Naturbegriffs — die theologische, naturhistorische und psychologische — vgl. H. Höffding, R. u. s. Phil. S. 101 f.

französischen trennt; was sie vor allem voneinander entfernt, ist vielmehr ihre verschiedene Ansicht über den Sinn des Lebens.

B. Prüfung der Methode.

Die geschichtsphilosophische Methode leidet an dem Mangel, dass sie niemals zum Gegenstande einer besonderen Untersuchung über Wesen und Grenzen ihrer Wissenschaft gemacht wird. Keine systematische Methodologie bedingt die Gestaltung des Systems. Vielmehr werden die an sich bedeutsamen Ansätze zur Erkenntnis des Charakters der Disziplin von den geschichtsmetaphysischen Ausführungen, die sich doch auf sie gründen sollten, beeinflusst.

Das Fehlen einer einer eingehenden Grundlegung wird begreiflicher, wenn man das Verhältnis der allgemeinen Spekulation zur philosophischen Geschichtslehre beachtet. Die letztere wird nicht durch die Anwendung metaphysischer Grundgedanken auf die Betrachtung der historischen Wirklichkeit gekennzeichnet; unser Denker begnügt sich nicht mit einer an irgend einem spekulativen System orientierten Geschichtswissenschaft. Sondern da der Weltprozess in dem die höchsten Werte verwirklichenden Leben der Menschheit gipfelt, wird die Geschichtsphilosophie, die es deuten soll, zu einem notwendigen Bestandteil der Metaphysik. Also teilt sie mit ihr auch die Eigentümlichkeiten, die nach Fichte der Philosophie überhaupt zukommen. Wenn er darum die spekulative Forschung auf die apriorische Erkenntnis beschränkt, so darf die Geschichtsphilosophie keine Ausnahme bilden. Konsequenterweise muss auch sie auf die Unterstützung durch die Erfahrung verzichten.

Die Forderung — von ihrer Erfüllbarkeit wird abgesehen — erscheint um so berechtigter, als die geschichtsmetaphysische Forschung ein Gebiet betritt, das für die empirische Erkenntnis notwendig ungangbar ist. Denn nicht die ewigen Regeln des historischen Lebens, die aus den Tatsachen abstrahierten Typen des Geschehens sollen ergründet werden. Diese Leistung vollbringt nach Fichte die Psychologie, die der Philosophie gänzlich fern steht. Das

Thema des spekulativen Forschers ist der historische Prozess in seiner Einmaligkeit. Bedingt aber der zeitliche Verlauf des geschichtlichen Lebens für den Standpunkt des Beobachters notwendig die Scheidung zwischen Vergangenheit und Zukunft, so bleibt die letztere ausschliesslich der Vernunfterkenntnis vorbehalten. Auch die verflossene Zeit darf der Erfahrung nicht anvertraut werden, wenn die geschichtsphilosophische Methode keinen Bruch erleiden soll.

Gleichwohl zeigt die „apriorische Geschichte" der Vergangenheit nicht bloss tatsächlich den Einfluss der empirischen Wissenschaften. Sondern die Stellung, welche der Erfahrungserkenntnis prinzipiell eingeräumt wird, ist ebenfalls mit der proklamierten Alleinherrschaft der Metaphysik wenig verträglich. Diese verlangt, dass alles nicht a priori gefundene Wissen von der Philosophie ignoriert werde. Und doch hindert die laut bekundete Unduldsamkeit gegen den Empiriker, der zum simplen Sammler von Tatsachen herabgesetzt wird, nicht, dass ihm der Auftrag erteilt werde, Material für die philosophische Deutung zu schaffen: ein Geschäft, das einigermassen überflüssig wäre, wofern der spekulative Historiker seiner Aufgabe, aus dem a priori ermittelten Weltplan den Gang der Menschheit zu erfassen, vollkommen gerecht würde. Die Darstellung der Methode hat gezeigt, wie sich unser Denker ohne rechten Erfolg um die Grenzscheidung zwischen Philosophie und Empirie mühte; charakteristisch für den geringen Grad der in diesen Fragen erlangten Klarheit ist die eigentümliche Stellung der Wissenschaft zur Erkenntnis der Entstehung und ursprünglichen Beschaffenheit des Menschengeschlechtes. Eben wurde auf Grund der Tatsache, dass hinsichtlich der abgelaufenen Kulturentwicklung die Arbeitsgebiete der Spekulation und der Erfahrungswissenschaft parallel verlaufen, eine gegenseitige Unterstützung gefordert. In der Lösung dieser Frage aber beansprucht der Metaphysiker unbedingte Bewegungsfreiheit[1]). Die Mythen über die Urmenschheit, die

[1]) Paläontologie als historische Hülfswissenschaft wäre nach Fichte ganz unmöglich.

der Empiriker sammelt, besagen gar nichts und werden nur durch die geschichtsmetaphysische Konstruktion verständlich.

Daraus erhellt, dass in der Stellung der geschichtsphilosophischen Probleme zwei Strömungen nebeneinander herlaufen. Einmal soll durch die Einsicht in das historische Endziel lediglich kraft der reinen Vernunft der Weg entdeckt werden, auf dem die Menschheit zu ihm schreitet. Zum zweiten erhält der Geschichtsphilosoph die Aufgabe, den Sinn der vom Historiker gefundenen Tatsachen aufzusuchen. Hier beschränkt sich seine Tätigkeit auf die Feststellung des Endzwecks, dessen stufenweise sich vollziehende Verwirklichung er an den Erfahrungstatsachen dartut. Der Rang einer metaphysischen Wissenschaft kommt naturgemäss nur der ersten Richtung zu.

Aber schon Fichte erwägt — freilich erst in der „Staatslehre“ (1813) — dass die vollkommene Rationalisierung des Seienden vielleicht durch einen der Vernunft undurchdringlichen und doch wertvollen Rest gehemmt werden könnte. Und die Ausführung der rationalen Geschichtslehre zeigt vollends, wie viel mehr sie dem Empiriker als dem Metaphysiker verdankt. Man denke nur an die Deduktion des Aufklärungszeitalters, wo unter der Flagge einer aprioriischen Erkenntnis der Mitwelt ihr in manchen Einzelhalten wohl gelungenes Bild gezeigt wird.

Diese Erwägungen führen zu dem Urteil: Betrachtet man mit Fichte die Geschichtsphilosophie als einen Bestandteil der Metaphysik, so bleibt seiner Leistung der Vorwurf nicht erspart, dass die Erfahrung in ihr eine nicht berechtigte Rolle spielt. Wird aber die enge Beziehung zur Spekulation gelöst und der philosophischen Geschichtslehre die Aufgabe erteilt, die empirischen Tatsachen zu deuten, dann erscheint umgekehrt die Erfahrung nicht genügend berücksichtigt. Der Kampf der beiden Erkenntnisprinzipien wogt ungeschlichtet hin und her. Für die Ausführung aber wird die Betonung des empirischen Momentes um so bedeutungsvoller, als die geforderte „reelle Sittenlehre“ einen materialen Lebensinhalt auch für das Dasein der Gesellschaft verlangt. Denn für

eine wirklich apriorische Forschung ist diese Forderung unerfüllbar.

C. Würdigung des Inhalts.

Um festzustellen, wie weit das System die historische Wirklichkeit zutreffend wiederspiegelt, bedarf es vor allem der Erwägung, ob der mitten im Leben seiner Zeit stehende Denker einen objektiven Standpunkt behauptet hat. Ob sich ihm nicht das kleine Fragment der Wirklichkeit, das er miterlebt, zum Typus oder gar zum Mittelpunkt des Geschehens gewandelt hat[1]). Der wahre, über der Zufälligkeit des Jetzt erhabene Gesichtspunkt kann sich in zwiefacher Weise verrücken: Entweder werden Strömungen und Ideale der Gegenwart zu leitenden Prinzipien und absoluten Zielen des gesamten historischen Prozesses erhoben; ein Irrtum, der die Aufstellung zutreffender soziologischer Gesetze, stets bewährter Regeln des geschichtlichen Lebens stört. Oder — sofern die Einmaligkeit der Entwicklung ins Auge gefasst wird — der Höhepunkt oder die Peripetie des Weltdramas wird in die eigene Zeit verlegt.

Fichte hat die Gefahr dieses Subjektivismus — in der zweiten Form — nicht vermieden. Wenn die Weltvernunft auf dem Wege zu ihrer vollkommenen Realisierung fünf Stufen durchläuft, dabei in der dritten zu völliger Selbstvernichtung schreitet, so muss dieser Umschwung sich freilich irgend wann vollziehen. Dass er sich aber vor den Augen des Philosophen abspielen soll, würde selbst dann verdächtig sein, wenn keine leidenschaftliche Anteilnahme an den Schicksalen der Gegenwart den Blick des Denkers trübte. Fichtes persönliche Abneigung gegen die Aufklärung, die bis zum Hass gesteigerte Antipathie gegen den Mann, der ihr Wesen zu verkörpern schien, machen es schon fasslich, dass dem Wissenschaftslehrer die Vernunft zu jener Zeit ausgestorben dünkte. Dazu kam noch die verzweifelte

[1]) Es heisst aber wohl zu weit gegangen, wenn man auf Grund des drohenden Subjektivismus die philos. Erfassung der historischen Wirklichkeit überhaupt verwirft; so Helmolt, Weltgeschichte I, 8.

politische Lage Deutschlands zur Zeit der „Grundzüge“, so dass die Charakterisierung jener ganzen Periode als die der „vollendeten Sündhaftigkeit“ nicht überrascht.

Wenn aber nach dem Philosophen die Herrschaft einer neuen besseren Zeit durch die Philosophie herbeigeführt wird, so wird der Subjektivismus nur scheinbar auf die Spitze getrieben. Denn die erstaunliche Konsequenz, mit der bis zur tadelnswerten Vernachlässigung der materiellen Daseinsmomente das Streben nach einem geistigen Lebensinhalt in den Vordergrund gerückt wird, lässt die der Wissenschaft zugewiesene Rolle als ganz natürlich erscheinen. Wer aber wollte es einem Philosophen verdenken, dass er die Ergebnisse des eigenen Forschens als der Weisheit letzten Schluss hinstellt? Gerade in Rücksicht auf die Vermeidung eines geschichtsphilosophischen Subjektivismus bedeutet die „Staatslehre“ einen wesentlichen Fortschritt, indem sie das „dritte Zeitalter“ nicht mehr als Peripetie des Weltdramas anerkennt [1]).

Eine ähnliche Gefahr droht der geschichtsphilosophischen Konstruktion dadurch, dass der Weltprozess in einem gewissen Endzustande gipfeln und dann abbrechen muss. Denn wenn es Geschichte nur gibt, weil durch sie ein absoluter Zweck zu erfüllen ist, so wird so überflüssig, so bald jener erreicht ist. Einen drastischen Ausdruck erhält diese Schwierigkeit, wenn das Dasein der Gattung mit dem Leben eines Individuums verglichen wird, das durch Kindheit, Mannesalter, Greisentum hindurch sich dem Tode nähert. Fichte hat zwar glücklicherweise diese Analogie vermieden. Aber obwohl das Wesen der von ihm angenommenen historischen Entwicklung wie das ihres Endziels die Möglichkeit eines unendlichen Fortschritts gestattete, ver-

[1]) Wenn F.'s Geschichtsphilos. in der Fassung der „Staatslehre“ der Kritik Herbarts (bes. in der Rede über „Fichtes Ansicht der Weltgeschichte“) zugrunde gelegen hätte, so wäre das Urteil sicher günstiger ausgefallen. Denn sein höchstes Missfallen wird erregt vom „dritten Zeitalter“ eben wegen des subjektiven Standpunktes, der sich in seiner Ansetzung ausspricht. H.'s WW. XII 251 ff.

zichtet er auf die irdische Ewigkeit zugunsten der seltsamen Lehre von einem Fortleben der Menschheit in den höheren Sphären der Ewigkeit.

Klingt also das System der Weltgeschichte in einen schwer vollziehbaren Gedanken aus, der noch dazu durch die Prinzipien der Lehre nicht begründet wird, so ist natürlich die Urvolkhypothese, die das Erwachen der Menschheit erklären will, nicht besser gerechtfertigt. Doch hat es Fichte wenigstens trefflich verstanden, die merkwürdige Theorie mit seiner Entwicklungslehre und den selbständigen Leistungen seiner Religionsphilosophie in Einklang zu bringen. Im übrigen aber hat er sich mit der Urvolkhypothese der zu seiner Zeit herrschenden Neigung, theologische Vorstellungen philosophisch umzudeuten, nicht zu entziehen vermocht.

Bedeutend aber ist der Gedanke, dass die Weltgeschichte mit der Auflehnung des Individualwillens gegen den bisher allein geltenden Gattungswillen anhebt. Damit begreift er die Geschichtslosigkeit sehr richtig als den Zustand, in dem sich die Gesellschaft noch nicht in selbstbewusste Einzelwesen differenziert hat. Indem Fichte diesen Gedanken mit vollkommener Schärfe herausarbeitet[1]), unterscheidet er sich nicht nur vorteilhaft von der gerade in diesem Punkte herrschenden Unklarheit der früheren. Seine Anschauungen decken sich hier durchaus mit dem Resultate moderner Forschungen[2]).

[1]) Wohl erklärt auch Kant, [bes. im mutmasslichen Anfang der Menschengeschichte] dass die Geschichte damit begann, dass der Mensch die erste freie Tat ausführte. Aber erst F. zeigt deutlich, dass diese Erhebung zur Freiheit die Loslösung vom Gattungswillen ist, in dem das Individuum bisher restlos aufging.

[2]) Vgl. z. B. Helmolt (Weltgeschichte I 24 f.) „Die starke Scheidewand von Individuum ist dem Naturmenschen ursprünglich fremd. . . . Die ursprüngliche Betrachtungsweise lässt den Einzelnen noch ganz in der Familie, im Stamm aufgehen; diese haben das Recht, haben die Verantwortung. Die Tätigkeitsformen des Einzelnen ragen nicht aus der Form der Gesamttätigkeit heraus: es gilt als undenkbar, dass der Einzelne aus dem Gesamtleben und Treiben der Familie hervortaucht; mindestens sind es nur die anormalen Individuen, die Individuen die als „Übermenschen“ der Gemeinschaft entsagen und von der Gemeinschaft darum nicht weiter in Betracht gezogen werden . . . .“

Nur ist es verfehlt, das Erwachen des selbstbewussten Willens der Menschheit auf Ein Volk zu beschränken und als ein einmaliges, am Anfang der gesamten Geschichte sich abspielendes Ereignis hinzustellen. Ganz offenkundig macht hier Fichte aus einem Gesetz der sozialen Entwicklung ein einzigartiges historisches Faktum. Dieser Vorwurf trifft ebenso den Übergang von der zweiten weltgeschichtlichen Periode zur dritten. Denn die auf „Vernunftautorität" einiger weniger beruhende Vormacht eben dieser ist noch stets durch eine „Aufklärung" gebrochen worden, die sich gegen die Autorität auflehnt. Die Staats- und Religionsgeschichte des Altertums wie der Neuzeit beweist das zur Genüge. Fichte selbst erkennt es an, wenn er das Zeitalter des alles zersetzenden Egoismus und gesellschaftsfeindlichen Individualismus, das die „Grundzüge" im 18. Jahrhundert zu erblicken glaubten, später in die Zeit des römischen Kaisertums verlegte.

Die Unterscheidung der durch „Vernunftwissenschaft" und „Vernunftkunst" charakterisierten Perioden ist recht gequält. Doch auch hierin ist der Fortschritt von den „Grundzügen" zu der besonneren „Staatslehre" unverkennbar.

Aber alle Mängel im einzelnen können die Grossartigkeit des Gedankens, der dieser ganzen Konstruktion zugrunde liegt, nicht verdunkeln: die ursprünglich einige Gattung besondert sich nur darum in freie und ihrer Selbstbestimmung bewusste Individuen, damit diese, freiwillig in den Schoss der Gesellschaft zurückkehrend, sich in sittlicher Freiheit zu einer neuen Menschheit erbauten. — Danach ist Fichte noch folgerichtig bestrebt, den politischen Fortschritt unter den Gesichtspunkt jenes Verhältnisses von Einzelwesen zu Gesamtheit zu bringen. Auch hierin ist er der Vorläufer Hegels. Denn schon unser Philosoph nimmt an, dass die Geschichte von der Alleinherrschaft eines einzelnen bei den orientalischen Völkern über die Oligarchie der antik-klassischen Gemeinwesen zur modernen Gleichheit aller [aber nicht Demokratie!] führe.

Eine vollkommene Klärung der Beziehung zwischen Einzelwesen und Gesellschaft wird freilich nicht erreicht.

Sie war auch nicht zu erwarten, da es Fichte nicht gelungen ist, den Gegensatz seiner individualistischen Freiheitslehre und seiner pantheistischen Spekulation auszugleichen. Die Staatstheorie verleugnet diesen ungeschlichteten Streit nicht. Für sie schlägt er in den Gegensatz der liberalistischen und der sozialistischen Anschauung um.

Weil aber gerade um die Zeit des Höhepunktes der Geschichtsspekulation Fichtes das pantheistische Prinzip überwog, konnte ein Faktor wirksam werden, der die Abkehr vom einzelnen verlangt: das religiöse Moment. Die Bedeutung der Religiosität für die Erhöhung des sozialen und nationalen Lebens hat unser Denker mit prophetischer Tiefe erkannt. Nicht minder gewaltig ist das Unternehmen, die Geschichte der Menschheit als den Gang Gottes durch die Welt zu begreifen. Vollzieht sich aber im Menschengeschlecht die Entfaltung der göttlichen Idee, so wird der Geschichtsphilosophie die Aufgabe einer Theodicee gestellt. — Das eigenste und grösste Verdienst der Geschichtslehre Fichtes aber ist das Verständnis, das sie dem Wesen des Nationalen entgegenbringt. An diesem Punkt entfernt sich der Philosoph am weitesten von den hergebrachten Anschauungen zu neuer fruchtbarer Erkenntnis, deren Wert freilich durch die Willkür in der Beurteilung des deutschen Volkes geschmälert wird. Denn hier kann sich der Philosoph am wenigsten von der dogmatischen Denkart freimachen, die er bei anderen so scharf bekämpft.

Aber die Frage nach dem Sinn der tatsächlichen Geschichte dürfte ohne allen Dogmatismus schwerlich beantwortet werden. Sie völlig zu unterdrücken, war jedoch gerade für Fichte unmöglich. Und solange überhaupt neben der Wirklichkeit ein idealer Wert anerkannt, solange dem Menschenleben ein Sinn beigelegt wird, kann man nur schwer glauben, dass im Dasein der Gesellschaft, an die das Individuum mit tausend Banden gefesselt ist, keine Ziele und Zwecke wirken. Und wenn dem Einzelwesen am ehesten die Erfüllung sittlicher Ideale zur Aufgabe gemacht wird, so wird auch die Gattung ihren Beruf in die Verwirklichung

verwandter Zwecke setzen. Wer nur gelten lässt, was der Verstand sagt, darf diesen Erwägungen seine Zustimmung verweigern. Aus dem Standpunkte der praktischen Lehre Fichtes werden sie wohl verständlich. Wer behauptet, was für eine Philosophie man wähle, hänge davon ab, was man für ein Mensch sei, der macht die Weltanschauung vom Willen abhängig. Für die Geschichtsphilosophie dürfen wir dieses Wort dahin modifizieren, dass nicht bloss ihre Beschaffenheit, sondern schon allein die Möglichkeit ihres Daseins durch den Willen des Erkennenden bedingt ist.

Lebenslauf.

Ich, Max Wiener, jüdischen Glaubens, bin als Sohn des Kaufmanns Isidor Wiener und seiner Ehefrau Amalie, geb. Marcus, am 22. April 1882 zu Oppeln geboren. Nachdem ich die dortige Volksschule besucht hatte, trat ich Ostern 1893 in das Kgl. katholische Gymnasium zu Oppeln ein, das ich Ostern 1902 mit dem Zeugnis der Reife verliess. Dann bezog ich die Universität Breslau, um an ihr Philosophie zu studieren. Dieses Studium setzte ich von Ostern 1903 bis Oktober 1904 an der Universität Berlin fort, worauf ich an die erste Universität zurückkehrte. Ich hörte die Vorlesungen der Herren Professoren und Privatdozenten: DDr. Baumgartner, Brockelmann, Cichorius, Ebbinghaus, Fraenkel, Freudenthal, Kükenthal, Stern; Barth, Dilthey, Gunkel, Horowitz, Lasson, R. Lehmann, Ed. Meyer, Paulsen, Schmoller, Simmel, Strack, Stumpf, Thiele, Vierkandt.

Gleichzeitig besuchte ich das hiesige jüdisch-theologische Seminar bez. die Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums zu Berlin. An diesen Anstalten hörte ich die Vorlesungen der Herren Dozenten: DDr. Brann, Horowitz, Baneth, Prof. Maybaum, Elbogen, Yahuda.

Allen meinen hochverehrten Lehrern, insbesondere Herrn Prof. Dr. Freudenthal, dem die Ausführung dieser Arbeit wertvolle Förderung zu verdanken hat, statte ich auch an dieser Stelle meinen aufrichtigsten Dank ab.

Thesen.

I.

Fichte hat die Hegelsche Geschichtsphilosophie bereits in wesentlichen Punkten antizipiert.

II.

Die Charakterisierung der Lehre Fichtes als Subjektivismus trifft höchstens für die erste Darstellung der „Wissenschaftslehre", der „Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" vom Jahre 1794, zu.

III.

Die Helmholtzsche Auffassung der Kantischen Begriffe „a priori" und „transzendental" ist irrig.

IV.

Capp. 46 - 51 des Buches Jeremia sind jedenfalls unecht.